حسين الخشن

مفاهيم ومعتقدات

بين الحقيقة والوهم





حسين الخشن
مفاهيم ومعتقدات
بين الحقيقة والوهم



مفاهيم ومعتقدات
بين الحقيقة والوهم

1



مفاهيم ومعتقدات
بين الحقيقة والوهم

الشيخ
حسين أحمد الخشن



المحتويات

ظواهر
ليست من الدين

تحت المجهر

قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات

ظواهر
ليست من الدين

تمهيد

إنّ الوظيفة التقليدية التي رُسمت لعلم الكلام هي قيامه بتأصيل العقائد الإسلامية وتصحيح الانحراف العقدي والوقوف بوجه كلّ محاولات التشويه والتحريف المقصودة أو غير المقصودة، هذا التحريف أو الانحراف الذي أصاب الرسالات السماوية بأجمعها، وأساء ـ بمرور الوقت ـ إلى نقاء بعض المفاهيم الدينية وعكّر صفوها.

فالجمود الذي أصاب علم الكلام قرونًا طويلة، لم يُفقد هذا العلم ـ فيما نعتقد ـ حيويّته الاجتهادية وقدرته الذاتية على التجدّد شكلًا ومضمونًا وحسب، بل أضعف وظيفته الأساسية في الرصد المستمرّ والعمل على حياطة الدين بمنع تسلّل المفاهيم الدخيلة أو اجتياح الأفكار المشوّهة، وغربلتها وتصحيحها، ووضع الحدود الفاصلة بين الحقائق والأوهام، والمقدّس والنسبي، والثابت والمتغير.

إنّ انكفاء أو نأْي علم الكلام عن القيام بهذه المهمّة المزدوجة: التجديديّة والرصديّة، أدّى ـ في نهاية الأمر ـ إلى انكفاء الإسلام نفسه عن التأثير المطلوب والتغيير المرجوّ في واقع الأمة، وفَسَحَ في المجال أمام أمريْن خطيريْن وهما:

1 ـ غزو الفكر الآخر واجتياحه قطاعات واسعة من أبناء الأمة.

2 ـ انبعاث الفكر السلفي المتحجّر محمَّلًا ومعبّأً بكلِّ هموم الماضي ومشاغله.

هذه الأجواء هيّأت لانتشار جملة من المفاهيم العقدية المحرَّفة والمزوّرة، التي تمّ تسويقها وترويجها بطريقة مغايرة لحقيقتها، ومضادّة لروح الدين ومقاصده وأهدافه.

ومردّ ذلك التحريف يعود إمّا إلى ما أقحمته أو أضافته الذّهنية الشعبية الساذجة إلى تلك المفاهيم من عاداتها وتقاليدها وطقوسها الموروثة، مركّبة من ذلك دينًا ارتضته لنفسها، وإمّا إلى التشويه المتعمَّد الذي شمل هذه المفاهيم. هذا التشويه الذي قامت به فئات عديدة من المتضرّرين من الدين الجديد ومفاهيمه الإصلاحية، فجهدوا للكيد به، وعملوا على تحريف مفاهيمه.

والحقيقة أنّ التحريف المذكور أخذ شكليْن في الغالب:

أحدهما: استهداف المفاهيم الدينية الأصلية، أي إنّ المفهوم المستهدَف له جذوره الدينية الثابتة قبل تعرّضه للتحريف المادي أو المعنوي.

الثاني: أن يتمّ استيلاد مفهوم ما خارج الفضاء الديني، ثم تجري محاولة إلباسه لبوسًا دينيًا.

في الشكل الأول من التحريف تبرز أمامنا جملة من

النماذج، وقد تطرّقنا إلى ذلك بشيءٍ من التفصيل في كتاب «عاشوراء.. قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء»، واستعرضنا هناك عددًا من المفاهيم الدينية التي شملتها يد التشويه والتلاعب، كمفهوم القضاء والقدر، هذا المفهوم الإسلامي الأصيل، الذي تمّ تشويهه وتفسيره بما يرادف عقيدة الجبر، وكغيره من المفاهيم.

وأمّا الشكل الثاني من التحريف، فإننا نخصّص له هذه الدراسة، التي نتناول فيها جملةً من المفاهيم المزوّرة والاعتقادات الدخيلة.

إنّ هذه الاعتقادات أو الطقوس أو «الشعائر» التي سوف نتناولها بالبحث والدراسة هنا تضمّ مفردات من قبيل: التنبّؤات الفلكية، نحوسة الأيام، التشاؤم أو الطِّيَرة، الرّقى والأحراز، الإصابة بالعين، الحظ والنّصيب، إلى غير ذلك من المفردات التي ينتشر الاعتقاد بها في مختلف الأوساط الشعبيّة وغير الشعبيّة على امتداد العالمين العربي الإسلامي، بل في كلّ أنحاء العالم، ويحاول الكثيرون إضفاء طابع ديني عليها.

والسؤال الذي يواجهنا: ما هو الموقف من هذه المعتقدات؟ هل لها واقعية وصدقية، أم أنها مجرّد أوهام وخرافات؟ هل يؤيّدها العلم ويقرّها الدين؟ هل نؤمن بها ونرتّب الآثار عليها ونتحرّك في ضوئها، أم ننكرها ونرفضها، ونحاصر الأشخاص الذين يأخذون بها ونقاطعهم؟

وما تجدر الإشارة إليه أنّ هذه الأبحاث قد نُشر بعضها

في وقت سابق على صفحات بعض الجرائد، ونشرتها أيضًا بعض المواقع الإلكترونية، وقد أعدنا النظر فيها، وأضفنا إليها أبحاثًا أخرى، تجمعها وإياها وحدة الموضوع، فكان هذا الكتاب الذي نقدّمه للقراء الكرام، سائلين الله العليّ القدير أن يجدوا فيه ما يوضّح بعض المفاهيم الملتبِسة ويضيء على بعض الطقوس المزوّرة والمعتقدات الدخيلة والمعيقة لنهوض الأمة وتطوّرها وأخذها بزمام التقدّم العلمي والتكامل الروحي، كما نسأله تعالى أن ينفعنا بذلك يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم، إنّه هو وليّ التوفيق.

حسين أحمد الخشن

27/رجب/1432هـ

في القواعد العامة

من الطبيعي، وقبل البدء بدراسة المفردات المذكورة دراسة تفصيلية ومستوعبة، وقبل تبنّي أي موقف منها سلبيًّا كان أو إيجابيًّا، أن نركّز النظر على بعض القواعد العامة التي تحكم عملية البحث في هذه المفردات، وتشكّل مدخلًا أساسيًا لدراستها، كما أنّها توجّه الأنظار إلى كيفية التعامل مع هذه المعتقدات أو العادات وأمثالها، ممّا استجدّ أو قد يستجدّ..

هاتوا برهانكم

القاعدة الأولى: إننا عندما ندين بأمْرٍ ونؤمن به، أو نتنكّر له ونرفضه، فإننا لا نؤمن به مزاجيًا لانسجامه مع مصالحنا وأهوائنا، ولا نتنكّر له اعتباطًا، أو لأنّ الناس لا تقبله، فهذا أو ذاك ليس هو معيار الإيمان وعدمه، وإنّما المعيار هو الحجّة والبرهان، ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111]، وثمة عبارة مشهورة على ألسنة العلماء تعبّر عن هذا المعنى خير تعبير، وهي قولهم: «نحن أبناء الدليل كيفما مال نميل»، إلاّ أنّ السؤال المهم هنا: ما هو الدليل وما هي الحجة في هذا المقام؟ هذا ما سيتّضح في القاعدة الثانية الآتية.

ولكنّ ما أريد التأكيد عليه في هذه القاعدة هو أمران:

الأوّل: إنّ الأدلّة ـ في بعض الأحيان ـ قد لا تسعفنا على الاعتقاد بالشيء والإيمان به، وفي هذه الحالة، لو أنها أسعفتنا على النفي والإنكار التزمنا بمفادها بدون حرج، وإن لم تسعفنا على الإثبات وعلى النفي معًا فليس لنا حينئذٍ أن نثبت أو ننفي، لأنّ الإثبات يحتاج إلى الدليل، وكذلك النفي، وإنّما يتعيّن علينا والحال هذه إبقاء القضية في بقعة الإمكان، وقد قيل: «كلّ ما طرق سمْعك فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه قاطع البرهان»[1].

الثاني: إنّ الأدلّة التي يصحّ لنا الاعتماد عليها لا بدّ أن تكون مُورثةً لليقين أو الاطمئنان، لأنّ الإسلام لا يقبل للإنسان أن يأخذ بالظنّ، فإنّ الظنّ ليس مصدرًا صحيحًا للمعرفة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36].

---

(1) هذه القاعدة منقولة عن ابن سينا، وما عثرنا عليه في بعض كتبه هو العبارة التالية: «فالصواب أن تسرّح أمثال ذلك ـ أي الغرائب ـ إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»، (أنظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله (370 ـ 427هـ)، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، لا.ط، 1968م، ج4 ص160.

الوحي والعقل والعلم

القاعدة الثانية: تتمحور حول بيان الدليل الذي يشكّل مرجعًا في المقام، حيث يصرّ البعض على اعتبار التجربة العلميّة وما توصّل إليه العلم من معطيات هي المرجعيّة الوحيدة في محاكمة هذه المعتقدات، وتبنّيها أو رفضها، فنؤمن بما آمن به العلم وتوصّل إليه، ونرفض ما رفضه، ونحن مع إيماننا بدور التجربة في الكشف عن بعض هذه المعتقدات وتأكيدها أو نفيها، إلاّ أننا نرفض اعتبارها مرجعية وحيدة على هذا الصعيد، لأنّ بعض القضايا لا مجال لاختبارها من خلال الوسائل العلميّة التقنيّة. والإخلاص للعلم واحترامه يفرض علينا أن لا نُقحمه في ما لا يستطيع بأدواته أن يبتّ فيه سلبًا أو إيجابًا.

ولهذا يمكننا القول: إنّ ما يصرّح به البعض من أنّه ما دامت التجربة والاختبار العلمي لم يُثبتا وجود الجان مثلًا، فإنّي أنكر وجوده، هو موقف غير صحيح من الناحية العلميّة والمنهجيّة، لأنّ للتجارب العلميّة حقلها الخاص الذي لا يصحّ تجاوزه، وهو عالم المحسوسات أو عالم الشهود، أمّا عالم الغيب والمجرّدات فلا يُختبر بالوسائل والأدوات العلمية المعروفة، وإخضاعه لذلك هو عمل غير منطقي ولا تفرضه قواعد العلم وضوابطه ومناهجه.

وفي المقابل، إنّ الموضوعات العلميّة لا يمكن محاكمتها على أساس النصوص الدينية، كما قد يحلو للبعض من أهل التحجّر الذين يُشكّل النص مرجعيتهم الأولى

والأخيرة، بحيث يقدّم لنا ـ هذا البعض ـ الدين بديلًا من علم الطب، مثلًا، ويقترح عقاقير ومعالجات لأمراض الإنسان، استنادًا إلى بعض المأثورات، بحيث يكون علم الطب مبنيًّا على الأخبار والروايات، وليس على أساس البحث العلمي والجهد الإنساني، وربّما يذهب بعض الغلاة من الأخبارية في طرحه بعيدًا، إلى درجة نفي جدوى كلّ العلوم أو نفعها، لأنّ علم الحديث ـ بنظرهم ـ يُغني عن ذلك كلّه، والوحي لم يَدَع شيئًا إلا حدّثنا عنه. إنّ هذا التفكير لا يعبّر عن اشتباه كبير في فَهْم وظيفة الدين فحسب، بل إخال أنّه قد ساهم في تأخّر المسلمين على الصعيد العلميّ، لأنّه أورثنا زهدًا، وربما استحقارًا للعلوم والمعارف كافة.

إنّ الإسلام يقدّر كلّ العلوم التي تهدف إلى خدمة الإنسان، ويحترم كلّ التخصّصات التي ترمي إلى تطوير الحياة بشكلٍ عام، انطلاقًا من أنّ رسول الله ﷺ لم يُبعث ليكون طبيبًا أو فلكيًا، وإنّما بعث هاديًا ورسولًا.

وخلاصة القول: إنّ لكلّ حقلٍ معرفيّ أدواته الخاصة ووسائله الإثباتية المناسبة له، ولا يجوز الخلط بين علم وآخر، فعالم الغيب له أدواته الخاصة التي تكشف عنه، وهي أدوات ذات منهج يتّفق مع طبيعة هذا العلم غير التجريبية، كما أنّ عالم الحسّ والشهود له أدواته الخاصة في إثباته والكشف عنه، وهي أدوات تعتمد على منهج تجريبي ولا يصحّ إخضاعه للمنهج الأخباري.

أجل إنّ بعض الحقول المعرفية قد يشترك في إثبات موضوعاتها كلٌّ من العلم والوحي معًا، كما في مقامنا، فإنّ للعلم دوره في الكشف عن بعض تلك المعتقدات، ولكنْ ثمة أمورٌ لا يستطيع العلم أن ينفيها أو يثبتها، وإنّما يقف إزاءها حياديًا، إلا أنّنا قد نمتلك وسائل إثبات أخرى قد يكون دورها الإثباتي فيما نحن فيه أكثر وضوحًا، وهذه الوسائل هي العقل والوحي، فالعقل هو المرجعية التي لا يسعنا تبنّي أي عقيدة إذا كان رافضًا لها، لكونها مصادمة لقواعده ومرتكزاته، والوحي هو الوسيلة التي يمكن الاعتماد عليها لإثبات أو نفي كلّ المعتقدات التي لا يمكن للعقل أو العلم التوصّل إلى إثباتها أو نفيها، وقد ورد في الحديث الشّريف عن رسول الله ﷺ «**إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول**»[1].

لا يعلم الغيب إلاّ الله

القاعدة الثالثة: التي لا بدّ من وضعها في الحسبان لدى دراسة المعتقدات أو الطقوس أو العادات المشار إليها في المقدّمة والآتي بحثها بالتفصيل في ثنايا الكتاب هي قاعدة: «أنّ علم الغيب هو بيد الله وحده»، ففي المنطق القرآني، يمثّل علم الغيب منطقة يختصّ بها الله سبحانه، قال

(1) **الكافي**، ج1 ص16.

تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: 59]، أما ما عدا الله سبحانه فلا أحد يعلم الغيب، إلا مَنْ قد يمنّ الله عليه ويصطفيه، فيُطلعه على بعض المغيّبات ﴿إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: 27].

ويبرز هنا خلاف بين العلماء في حدود المغيّبات التي يُطلع الله عليها الأنبياء والرسل عليهم السلام، وذلك بين من يرى أنّ الله أطلعه على كلّ المغيّبات، إمّا بحيث يكون لديه ملكة التعرّف إلى المغيّبات، ويكون علمه محيطًا بكلّ الأمور، كما يرى البعض بحيث لو أراد أن يعرف شيئًا لعرفه، كما يرى آخرون، وبين مَنْ يرى أنّ علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالغيب محصور في حدود معيّنة مما ألهمه الله به ممّا يحتاج إليه في رسالته ومهمّته، فلا يعلم كلّ المغيّبات،كما يرى جمع آخر، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188]، أو قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْۚ﴾ [التوبة: 102]، إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

وبصرف النظر عن هذه الآراء وما هو الصائب منها، وإنْ كان القول الأخير ـ فيما نرى ـ هو الراجح وتساعد عليه الشواهد البرهانية والقرآنية، فإنّ الأمر الذي لا شك فيه أنّه

وباستثناء الأنبياء والمعصومين عليهم السلام، لا يتسنّى لأحد الاطّلاع على الغيب والإخبار عنه.

وإنّ التأكيد على انحصار علم الغيب بالله وبمن يصطفيه من رسول، هو أمرٌ له أهمّيته الخاصة في مقامنا، لأننا بصدد دراسة جملة من «المعتقدات» التي يزعم أصحابها أنهم يكشفون عن الحوادث قبل وقوعها، أو يخبرون عن الأشياء الغائبة عن الأبصار من دون الاعتماد على الحواس أو الأسباب المعروفة والمألوفة، وتلقى هذه المزاعم صدىً واسعًا وآذانًا صاغية لدى جمهور عريض من الناس، ومما يزيد من رواج هذه الأفكار ويضاعف عدد المؤمنين بها: أنّ لدى الإنسان تطلّعًا غريزيًا وفطريًا للتعرّف إلى المغيّبات وما ينتظره في مستقبل الأيام، ومردّ ذلك إلى خوفه من المجهول وسعيه الحثيث لتفادي المخاطر والأضرار التي يمكن أن يتعرّض لها، وهذا التطلّع الفطري يتضمّن ـ في حقيقة الأمر ـ اعترافًا بعجز الإنسان وضعفه، وإقرارًا بمحدودية قدراته إزاء ما تخبّئه له الأيام، كما لا يخلو من اعتراف ضمني بأنّ ثمة مؤثرات غير مرئية في الحياة.

وقد لجأ بعض تجّار الدين إلى استغلال هذا التطلّع الغريزي واستخدام شتى الأساليب التمويهيّة التي توحي بقدرتهم على معرفة المغيّبات في محاولة للكسب الرخيص والتعيّش من خلال هذا الطريق، ولا يلجأ إلى استخدام هذه الأساليب ـ في الأعمّ الأغلب ـ إلا الفاشلون في الحياة الذين لم يحقّقوا نجاحًا أو حضورًا في ميادين العلم والعمل.

وقد كانت واحدة من مهام الأنبياء مواجهة هذه الظاهرة ومنع هذا الاستغلال الرخيص وهذا التمويه والتلاعب بعواطف الناس ومشاعرهم، لأنّه لا يستند إلا إلى تخرّصات وأوهام ما أنزل الله بها من سلطان، والغيب لا يعلمه إلاّ الله، ولو أنّه تعالى أراد لأحد أن يكون ناطقًا عنه في الكشف عن المغيّبات لكان أولى الناس بذلك هم الأنبياء عليهم السلام.

اعتماد منطق الأسباب والمسبّبات

القاعدة الرابعة: ضرورة رعاية القوانين الطبيعية، واعتماد منطق الأسباب والمسبّبات، لأنّ الكون برمّته تُحرّكه ـ كما أراد الله ـ جملةٌ من القوانين، وتحكمه رزمة من المبادىء التي لا تتخلّف، ومن الطبيعي أن نتحرّك في هذه الحياة وفق هذه القوانين وبوحيٍ من تلك المبادىء، وأن ننقاد لها ونقرّ بنتائجها، وكلّ محاولةٍ لتجاوز هذه القوانين أو القفز فوقها وتخطّيها ليست سوى محاولة للبقاء في مستنقع التخلّف والجهل، حتى لو تمّ تغليف تلك المحاولة بغلافٍ ديني وأُلبست لبوس القداسة، وأعتقد أنّ أبلغ وأعظم جناية على الدين هي وضعه في مقابل السّنن والقوانين الحاكمة على هذا الكون، وهذا ما جرى في تاريخ الأديان، ولا يزال يجري إلى يومنا هذا، وأسوأ منه أن يتمّ تخطّي القوانين باسم الدين، وذلك عندما تربط الحوادث والأشياء كلّها بالله سبحانه بشكلٍ مباشر ويُتنكّر لأسبابها التكوينية، لنكون أمام مسار كارثي، نتجت منه جملة من النتائج المدمّرة على المستوى الحضاري،

إذ غدا البعض منا يطلب النصر من الله سبحانه مباشرة دون أن يتكلّف عناء الإعداد والاستعداد،أو يطلب الشّفاء منه تعالى دون الرّجوع إلى الأطباء،لأنّ الله ـ بزعمه ـ بيده المرض وبيده الشفاء.. في تجاوزٍ لمنطق الأسباب والسنن الحاكمة، بل ربما اعتقد بعضهم أنّ اللجوء إلى تلك الأسباب منافٍ لصفاء الاعتقاد بوحدانية الله، وهنا مكمن الخطر، لأنّه عندما يتمّ تجاوز القوانين والأسباب من أجل اللجوء إلى الله بشكلٍ مباشر، فذلك منهج خاطىء بالتأكيد، أمّا أن يتمّ تخطّي تلك القوانين باسم الدين بحجّة أنّ الرجوع إليها ينافي صفاء العقيدة فتلك كارثة، لأنها تمثّل إساءة إلى الدين وأهله وتضعه في مواجهة مباشرة مع قانون السنن ونظام التكوين.

ولهذا فإنّنا نقولها بكلّ صراحة: إنّ واحدًا من أخطر المفاهيم العقدية التي شملتها يد التشويه والتحريف هو مفهوم التوحيد الأفعالي أو الفاعلي (ويُراد به أنّ الله تعالى هو الفاعل والمؤثّر في كلّ الكائنات والحوادث)، حيث تمّ تفسيره بطريقة مصادمة لسُنّة رئيسة من سنن الله في الخلق، بل قل: مصادمة لأهمّ قانون ارتكزت عليه البشرية في نهضتها وتطوّرها، أعني به قانون العِلّية والمعلوليّة، المعبّر عنه في بعض المأثورات الدينية بجملة: «**أبى الله أن يُجري الأشياء إلاّ بأسبابٍ، فجعل لكلّ شيءٍ سببًا**»[1]. إنّ هذا القانون الذي تدين له الإنسانية في حضارتها، قد رفض من قِبَل بعض الفرق الكلامية الإسلامية

(1) **الكافي**، ج1 ص183.

الكبيرة، وذلك بزعم منافاته مع عقيدة التوحيد، لتكون النتيجة ـ بنظر هؤلاء ـ أنّك لو اعتقدت بأنّ النار هي سبب الإحراق أو علّة الحرارة فقد أشركْتَ بالله وجعلْتَ في الكون مؤثّرًا غيره والصحيح ـ في نظر هؤلاء ـ أنّ الذي أوجد الحرارة أو الإحراق هو الله ولا دخْل للنار في ذلك إطلاقًا، غاية الأمر أنّ عادته تعالى جرت على إيجاد الحرارة عند وجود النار دون أن تكون هناك رابطة بين الأمرين، أعني النار والحرارة، أو الشمس والضياء! وهكذا فالإنسان إذا أكل حتى شبع، فإنّه لا يشبع بسبب الأكل، وإنّما شبع عند الأكل، وإذا كسر زجاجة فهي لم تنكسر بكسره، بل عند كسره، فالمسألة مسألة اقتران لا سببية، يقول أحد علماء الأشاعرة في منظومة له في العقيدة الأشعرية:

ومَنْ يقل بالطّبع أو بالعلّةِ
فذاك كُفْرٌ عند أهل المِلّةِ
ومَنْ يقل بالقوّة المُودعَةِ
فذاك بدعيٌّ فلا تلتفتِ[1]

وإنكار التأثير والسببيّة ـ بنظر هؤلاء ـ لا يقتصر على الظواهر الطبيعية والجمادات والحيوانات، بل يمتدّ إلى الإنسان نفسه، فإنّ أفعال هذا المخلوق العاقل ليست تحت قدرته ولا هو الموجِد لها، بل لو اعتقد أحد أنّه الموجِد لما يصدر عنه

(1) أنظر: **منهج الأشاعرة في العقيدة**، للدكتور الشيخ سفر الحوالي ص32.

من أفعال، سواء الطاعات منها أو المعاصي، فقد أشرك بالله وجعل له ندًّا، والصحيح عند هؤلاء أنّ الخالق لأفعال العباد هو الله، والعبد مجرّد محلّ لها. يقول الشريف الجرجاني في شرح المواقف: «إنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، والله سبحانه أجرى عادته بأن يوجِد في العبد قدرة واختيارًا... فيكون فعل العبد مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلًا له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»[1].

إنّ هذا الاعتقاد الخاطىء الذي ينسف مبدأ العِلّية أدّى إلى اغتيال الإبداع لدى العقل، لأنّه تضمّن دعوةً صريحةً لا لبس فيها إلى تجميد العقول عن التفكير في علل الأشياء وأسبابها، فليس عليك، بل ليس لك أن تفكّر في علّة المرض أو الكسوف أو الخسوف أو غيرها من الظواهر الطبيعية، لأنّ علّة ذلك كلّه هي الله سبحانه، ولا رابطة بين الظاهرة وما يُرى من آثارها، فارتفاع حرارة المريض لا علاقة لها بالمرض، وإنّما هو محض تقارن اتفاقي، وهكذا الحال في سائر الأمثلة.

إنّ هذا المنطق إذا ما ساد في أمّة من الأمم فلا تسأل بعد ذلك عن سرّ تخلّفها وتقهقرها وتبدّد طاقاتها وتفشّي الجهل

(1) **شرح المواقف**: ج ص146.

فيها. ولعلّ هذا هو ما حدا بأحمد أمين، الكاتب المصري المعروف، أن يتمنّى عودة الفكر المعتزلي إلى الحياة الإسلامية، لأنّه لو ظلّ سائدًا، «لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي، وقد أعجزهم الضعف وشلّهم الجبر وقعد بهم التواكل»[1].

القرآن وقانون العلية

والحقيقة أنّ نهوض الأمّة لا يتوقّف على استعادة مذهب الاعتزال أو الفكر المعتزلي، بل إنّه يتوقف على إحياء المنطق القرآني واستحضاره، فإنّ هذا المنطق يؤكّد بوضوح قانون العلّية وإسناد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية، والآيات القرآنية التي تسند الأفعال إلى ظواهر طبيعية أو إلى إرادة الإنسان كثيرة، ولا مجال لاستعراضها في المقام، وعلى سبيل المثال، فإنّ قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 261]، يدلّ بوضوح على استناد نبات السنابل إلى الحبّة نفسها، وهكذا عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ﴾ [الرعد: 11]، فإنّنا نستلهم منها صراحة قاعدة هامة وعامة مفادها: أنّ الإنسان هو الذي يصنع الأحداث ويغيّر مجرى التاريخ، وأنه ليس مجرد ريشة في مهبّ الريح. وقد عبّر عن

---

(1) **ضحى الإسلام**: ج3 ص70.

هذا المعنى الحديث المتقدّم المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام خير تعبير، قال عليه السلام ـ فيما رُوي عنه ـ : «**أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسبابٍ، فجعل لكلّ شيء سببًا، وجعل لكلّ سبب شرحًا، وجعل لكلّ شرح علمًا...**»[1].

إنّ الغفلة القاتلة التي وقع فيها هؤلاء هو عجزهم عن المواءمة بين قانون العلّية ومبدأ التوحيد الفاعلي، فتخيّلوا أنّ معنى التوحيد المذكور هو أنّ الله سبحانه هو العلّة المستقلّة والمباشرة لكلّ الأحداث الكونية، الأمر الذي اضطرّهم إلى رفض قانون السببية أو العلية، مع أنّ الاعتقاد بوحدانيته تعالى في الخالقية وجعل التأثير بيده، لا ينفي التأثير عن سائر العلل الطبيعية، لأنّ تأثير هذه العلل ليس على نحو الاستقلال بل هو يستند في نهاية المطاف إليه تعالى، فتأثيرها في طول تأثيره لا في عرضه، لأنّه سبحانه هو الذي أوجد فيها خصوصية التأثير، فجعل في النار خصوصيّة الإحراق وفي الشّمس خصوصية الإشراق، وهكذا في سائر الأمثلة، ما يعني أنّ مبدأ العليّة أو السببية لا ينافي التوحيد وحسب، بل يؤكّده وينسجم معه تمام الانسجام.

بين التوكّل والتواكل

وغير بعيد من هذا السّياق فقد حدثت غفلة أخرى عن المغزى الحقيقي لمبدأ التوكّل على الله والاعتماد عليه في كلّ

(1) **الكافي**: ج1 ص183.

الأمور، كطلب الرّزق أو الشّفاء أو إنجاب الأولاد أو تحقّق النصر، فقد خُيّل إلى الكثيرين أن التوكّل يتنافى واللجوء إلى الأسباب الطبيعية، وهذا التخيّل هو الذي مهّد لانتشار ثقافة الاستشفاء بالأحراز أو القرآن، وطلب الرزق أو النصر بمجرد الدعاء والتوسّل، وبعيدًا من الأخذ بأسباب ذلك، مع أنّ المتأمّل في سيرة المسلمين الأوائل قبل غيرهم، يُدرك أنّ ما توصّلوا إليه من انتصارات على مختلف الجبهات وفي شتى الميادين العلمية والعسكرية والطبية... إنما كان ثمرة طبيعية لاعتمادهم على مبدأ العليّة، فهُم لم يفهموا من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشعراء: 80] أنّه دعوة إلى ترك التداوي بالطرائق الطبيعية، وإنما فهموا أنّه يشفي من خلال الأسباب الطبيعية، كما سنوضّح لاحقًا، وهكذا الحال في الرزق والنصر وطلب الولد... فإنّ جعل هذه الأمور بيده تعالى لا يتنافى مع الأخذ بالأسباب، ولذا أَمَر سبحانه بإعداد القوة ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60]، وأمر النّبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بالتداوي والتكسّب، بل خرجوا بأنفسهم في طلب الرِّزق ومواجهة العدو.

النظرة التبخيسية إلى الدنيا

ومن علامات وأمارات التشوّه المفاهيمي التي أشاعت روح الاتّكالية وسمحت بتسرّب أو تغلغل المعتقدات والعادات التي تستغلّ الدين وتوظّفه بطريقة سلبية وتحوّله إلى «دكان»

للاتجار به: اختلال النظرة المتوازنة إلى الدنيا والآخرة، واعتبار أنّ طلب علوم الدنيا لا يتناسب مع التديّن ولا ينسجم مع التقوى، اعتمادًا على رؤية مجتزأة لمفهوم الزهد، وقراءة خاطئة للمأثورات الدينية التي تزهّد في الدنيا وتذمّ التعلّق بها، الأمر الذي أسّس نظرة تفاضلية بين علوم الدين وعلوم الدنيا، فعلوم الدين ـ بناءً على النظرة التفاضلية ـ سواء ما يرتبط منها بالجانب المعرفي أو القانوني أو الأخلاقي، أشرف وأكمل من سائر العلوم، وهذه الفكرة وإن كانت صحيحة في الجملة وبشرطها وشروطها، بيد أنّ الأمر تجاوز حدّ التفاضل الذي يتضمّن اعترافًا بالاشتراك في الفضل مع مزية للفاضل على المفضول إلى حدّ التبخيس من شأن سائر العلوم والتزهيد فيها، حتى غدا الاشتغال بعلم الطب أو الفلك غير لائق بالإنسان الإلهي كما يعتقد صدر الدين الشّيرازي...[1]!

إنّنا، وأمام هذا النمط من التفكير الذي يبخس العلوم حقّها، ويهمّش دورها، لا يسعنا سوى القول: إنّ هذا مخالف لمنطق القرآن الكريم، الذي حارب الجهل والخرافة، واعتنى بالعلم النافع ودعا إلى السير التأمّلي في الآفاق والأنفس، والنظر في كلّ المخلوقات، لاكتشاف أسرارها وخصائصها، فاتحًا بذلك الباب واسعًا أمام كلّ المعارف والعلوم النافعة للإنسان في دينه أو دنياه، وقد عبّرت عن هذه النظرة المتوازنة

---

(1) **الحكمة المتعالية**: ج9 ص199.

إلى الدنيا والآخرة الكلمة المعروفة «**إعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا**»[1]، وفي الحديث النبوي: «**العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان**»، وفي حديث آخر عن علي عليه السلام: «**العلوم أربعة: الفقه للأديان، والطب للأبدان، والنحو للّسان، والنجوم لمعرفة الزمان**»[2].

إنّ الغفلة عن هذه الحقيقة والتشوّه الذي أصابها، أساء إلى الإسلام وأثّر في شكلٍ سلبيّ في واقع المسلمين.

الأسباب النفسيّة

وربطًا بقانون العليّة المشار إليه، فإنّ علينا أن لا نغفل عن أنّ بعض الأسباب التكوينية، قد لا تكون واضحة لنا ولا بادية للعيان، بل ربما كانت خافية أو مجهولة، وتتبدّى بمرور الزمن والتطوّر العلمي.

ومن هذه الأسباب التي من المفيد التنبيه عليها في مقامنا، والتي قد تنكشف بعض الألغاز الآتية بالالتفات إليها: العوامل النفسية والمؤثّرات الروحية، التي بدورها قد يكون لها

---

(1) اشتهر على الألسن نسبة هذه الكلمة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، لكن الشّيخ الصدوق قد أوردها في كتاب «من لا يحضره الفقيه» ج3 ص156 بصيغة: «روي عن العالم عليه السلام»، ورواها الخزاز القمي في كفاية الأثر ص228 بسنده إلى الإمام الحسن عليه السلام فيما قاله في مرض موته، ولم أعثر عليها منسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام.

(2) **بحار الأنوار** ج1 ص218.

تأثير مباشر في صحة الإنسان الجسدية واستقراره العام، على اعتبار أنّ ثمّة ترابطًا واضحًا وجليًا ومثبتًا من الناحية العلميّة بين الوضعية النفسية للإنسان وبين الجهاز العصبي، وأي تأثّر سلبي للجهاز العصبي بفعل التوتّرات النفسية سوف ينعكس سلبًا على جهاز المناعة لدى الإنسان ما يجعله عرضة لفتك الأمراض، ألا ترى أنّ بعض المرضى إذا أُحيط خبرًا بأنّ لديه مرضًا عضالًا وخطيرًا، فإنّ ذلك يؤثّر بشكلٍ سلبيّ في صحّته، وقد يؤدّي ذلك إلى استسلامه للمرض وانهزامه أمامه، ما قد يسرّع في اقتراب أجله، ولذا يعمد بعض الأطباء إلى إخفاء أمر المرض عن المريض في بعض المراحل التي يكون فيها المرض قد تمكّن من الجسم ولا ينفع معه العلاج كثيرًا، ما يعني أنّ إخبار المريض بالأمر سيكون مضرًّا بحاله وليس مساعدًا على تغلّبه على المرض وتماثله للشفاء.

والحالات النفسية كما تؤثر سلبًا في صحّة الإنسان فإنّها تؤثّر فيها إيجابًا، ومن هنا نفهم ما يجري أحيانًا من أنّ المبتلى بوجع الرأس ـ مثلًا ـ وحيث يتعسّر في بعض الحالات إعطاؤه الدواء المناسب لذلك، فإنّه لو أُعطيَ من قبل الطبيب أو الممرّض أو غيرهما حبّة أخرى لا علاقة لها بوجع الرأس، بل ليست دواء أصلًا، مع إيهامه أنّها هي حبّة الدواء التي يأخذها فإنّها قد تترك أثرًا إيجابيًا في صحّته معادلًا للأثر نفسه الذي تتركه حبة الدواء.

وفي ضوء ذلك، يتّضح سرّ التأثير الذي تتركه بعض الأمور الآتية التي لم تثبت واقعيّتها، سواء كان تأثيرًا إيجابيًا،

كما في الاستشفاء بآيات القرآن أو الرقى لمن يؤمن بذلك ويعتقد به، أم تأثيرًا سلبيًا، كما في تأثّر الشخص المعتقد بصيبة العين أو نحوسة الأيام في حال نظر بعض العيون إليه، أو مسيره في بعض الأيام التي يعتقد بنحوستها، إنّ هذه الأمور وإن لم تثبت واقعيّتها إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من تأثيرها بسبب اقتناع الشخص بمؤثّريتها ما يجعله مهيّأً نفسيًّا للتجاوب والتفاعل معها.

في الخلاصة

وفي ختام الحديث عن القواعد العامة، لا بدّ من التأكيد أنّ موقفنا الرافض لبعض الاعتقادات والعادات والشعوذات الآتية يرتكز على عدة عناصر:

أولاً: إنّ السَّير في هذه الطرق فيه تعطيل للقوانين وتهرّب من المسؤوليات ومحاولة إلقاء اللائمة على الغير، كما يعكس ذلك روحًا اتكالية انهزامية تميل إلى الدَّعة والكسل، وغير خفيّ على من قرأ كتاب الله قراءة تدبّر ووعي أنّه دعا إلى السير وفق منطق السّنن، واعتماد قانون العلّية القاضي بأنّ لكلّ مسبّب سببًا، ولكلّ معلول علةً، سواء على المستوى الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي، فضلًا عن النظام الكوني برمّته.

وفي ضوء ذلك يتّضح أنّ انتشار هذه الظواهر وتفشّيها في المجتمع ـ أي مجتمع ـ يعبّر عن حالة مرضيّة تكشف عن ضعف الإيمان أو تدنّي المستوى الثقافي والعلمي لدى أبنائه.

ثانيًا: إنّ في اعتماد هذه الأساليب واللجوء إلى هذه الشعوذات تجميدًا للعقل الذي اختص الله به الإنسان، وأراد له أن يتحرّك وفق مدركاته، وفي الحقيقة، فإنه يمكنني القول: إنّ هذا أحد مصاديق هدر العقول،كما أنّه هدر للأموال والأوقات دون جدوى.

ثالثًا: إنّ اللجوء إلى هذه الأساليب يشكّل استخفافًا بالدين، واستغلالًا رخيصًا له، على اعتبار أنّ غالبية هؤلاء الذين يلجأون إلى هذه الأعمال يحاولون إضفاء صبغة دينية وشرعية على أعمالهم، ويحاولون ربط تصرّفاتهم بالدين ونصوصه المقدّسة.

ومن هنا، فإنّ من اللائق بالمؤمن أن يكون أبعد الناس عن اللجوء إلى مثل هذه الشّعوذات، لمنافاتها للنصوص الدينية، ولمجافاتها لروحية التسليم لله سبحانه وتعالى في كلّ الأمور، هذه الروحية التي تمنح المؤمن الاستقرار الداخلي والاطمئنان النفسي والرضا بما قسمه الله له.

انتشار هذه المعتقدات

إنّ الاعتقاد بهذه الأمور التي سنتناولها بالدراسة التفصيلية ليس أمرًا جديدًا على واقعنا، بل له جذور قديمة لدى مختلف الأمم والشعوب، فقد عرفه العرب في الجاهلية ومارسوا الكثير من هذه الأمور كما عرفه الغربيون في القرون الوسطى، وما قبلها، حيث كانت «كلّ الطبقات من سكان بيزنطيا تؤمن بالسّحر والتنجيم والتنبّؤ بالغيب والعرافة والاتصال بالشياطين والتمائم

ذات القوة المعجزة»[1]. ولا تزال هذه المعتقدات منتشرة إلى يومنا هذا لدى مختلف الشعوب رغم تطوّر الإنسان وتقدّمه.

وفيما يلي من أبحاث سنتوقّف على أهمّ المفردات التي لا صلة لها بالدين، لنناقشها وندلّل على وهنها وضعفها وعدم ارتباطها بالدين لا من قريب ولا من بعيد.

(1) **قصة الحضارة**: ج14 ص173، هناك نصٌّ هام لـ «ول وايرل ديورانت» أكثر تفصيلًا من النص المذكور أعلاه، يتحدّث فيه عن انتشار هذه المعتقدات في أوساط النخبة فضلًا عن عامة الناس وذلك في القرون الوسطى في أوروبا، راجع الملحق في آخر الكتاب.

المفردة الأولى

التنبّؤات الفلكية واستطلاع المغيّبات

ربما يُهيّأ للإنسان أنّ التقدّم العلميّ والتراكم الثقافيّ والمعرفيّ الذي بلغ الذروة، واستطاع أن يفكّ الكثير من الرموز ويوضح العديد من الألغاز والأسرار في هذا الكون لا بدّ أن يساهم في تراجع ـ إنْ لم نقل تلاشي ـ جملة من العادات والطقوس البالية، ومنها: عادة التنجيم والتنبّؤ بالأحداث قبل وقوعها، التي تولاّها جماعة من الناس شكّلوا ظاهرة بارزة في التاريخ الإنساني عمومًا والإسلامي تحديدًا، وحملوا أسماء وعناوين متعدّدة من قبيل: المتنبّئين، والمنجّمين، والكهنة، والعرّافين... إلى غير ذلك من العناوين والتسميات التي كان لأصحابها مكانة عالية ومرموقة عندما كان الجهل مستحكمًا والأميّة متفشية، هذا ما كنّا نتوقّعه وما يُخيَّل إلينا، إلا أنّ الأمر سار ويسير على عكس التوقّعات، فالظاهرة المذكورة بالرغم من التقدّم العلمي تنتشر يومًا بعد يوم، ولم يساهم تقدّم البشر على الصعيد العلمي والثقافي في تحجيمها، بل ازداد جمهورها، وابتُكرت أساليب جديدة في التنبّؤ بالمغيّبات، وقد ساهمت وسائل الإعلام والإعلان في تعميمها

على نطاق واسع، حتى أصبحنا اليوم أمام «نجوم» من المتنبئين الذين سوّقتهم الفضائيات، وغدا لكلّ واحد منهم جمهور عريض يرجعون إليه ويستفتونه حول ما تخبئه لهم الأيام وينتظرهم في قادم الزمان، فيما يتّصل بحياتهم الشخصية والعائلية والاجتماعية... وعمّا سيحدث على المستوى السياسي والاقتصادي.. ويُحكى أنّ بعض كبار السياسيين يعتمدون على بعض العرافين في معرفة مستقبلهم السياسي والشخصي، بل ربما يحكى ذلك عن بعض الأطباء وغيرهم من حملة الشهادات الجامعية.

والسؤال: كيف نفسّر هذه الظاهرة؟ وكيف نفهم هذا الإقبال من بعض المتعلّمين وبعض المتديّنين فضلًا عن غيرهم على هؤلاء العرّافين والمنجّمين؟

وهل يمكننا الاعتماد على تنبّؤات العرّافين والمنجّمين والسَّحَرة، أو الذين يقرأون الفنجان أو الكف أو القرآن الكريم وغيرهم، ممن يدّعون المعرفة بمصير الناس، أو بالأحداث التي ستقع في مستقبل الأيام، وتصديقهم فيما يخبرون به ويتوقّعونه من أحداث، أو أنّه لا يصحّ الاعتماد على إخباراتهم، لأنّها ليست سوى تخرّصات ورجم بالغيب وقول بغير علم؟

سبب انتشار الظاهرة

فيما يرتبط بهذه الظاهرة وسرّ انتشارها حتى في أوساط المتعلّمين، فإنّنا لا نجد سببًا مقنعًا لذلك، سوى قلق الإنسان

بشأن مستقبله، وتطلّعه إلى ما تخبّئه له الأيام من مخاطر وما ينتظره من مفاجآت أو يواجهه من تحدّيات.. إنّ هذا القلق يُحفّز الإنسان ويدفعه إلى استطلاع المغيّبات بشتى الطرق والوسائل، وإنَّ ضعف الإيمان بالله، بما يختزنه الإيمان من الرضا بقضائه وقدره تعالى والتسليم بما قسمه لعباده، سوف يزيد من قلق الإنسان وتطلّعه للتعرّف إلى الأحداث التي تنتظره، ولا سيّما فيما يكيده له الآخرون، فهذه الظاهرة إذن تشكّل علامة ومؤشّرًا على ضعف الإيمان الحقيقي، لأنّ المؤمن حقًّا ومع أخذه بقانون الأسباب والمسبّبات وعمله بقاعدة الحيطة والحذر فإنّه يوطّن نفسه ـ باستمرار ـ على الرضا بما قسمه الله له، ويطلب من الله أن يعينه على ذلك: «ورَضِّني من العيش بما قسمت لي»[1]، ولسان حاله على الدوام: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 51].

أصناف المتنبّئين

ثم إنّه وقبل الحديث عن موقفنا من هذه الظاهرة، لا بدّ لنا أن نشير إلى أنَّ المتنبّئين، ليسوا صنفًا واحدًا، بل هم أصناف مختلفة تتنوّع وتتعدّد بتعدّد مصادرهم التي يستندون إليها في إخباراتهم، وإليك أهم هذه المصادر:

1 ـ **الإلهام**، فإنّ بعضهم يدّعي إلهامًا خاصًا رأى بموجبه

(1) من دعاء السّحر للإمام زين العابدين عليه السلام.

صورة حدثٍ من الأحداث في حال اليقظة، كأن يرى صورة طائرة تسقط، أو نار تشتعل، أو دماء تسيل...

2 ـ **فراسة العين**، حيث يعمد بعض الأشخاص ممن يمتلكون فطنة وذكاءً إلى التعرّف إلى أحوال الآخرين، وتقويم أدائهم من خلال التأمّل في قسمات وجوههم وتعبيرات أجسادهم، مما يُعرف اليوم بلغة الجسد.

3 ـ **الاتصال بالجنّ**، وهو ما قد يُسمّى بالكهانة، التي كانت شائعةً في الجاهلية، والكاهن في اللغة هو الذي يُخبِر بما هو كائن في مستقبل الزمان[1]، وقد يطلق على الكاهن اسم العرّاف، وقيل: العرّاف كالكاهن إلاّ أنّ العرّاف يختص بمن يخبر عن الأحوال المستقبلة، والكاهن بمن يخبر عن الأحوال الماضية[2]، ومستند العرّاف أو الكاهن في إخباراته هو التواصل مع الجن، وقد قيل: الكهانة: هي عمل يوجب طاعة الجان للكاهن.

4 ـ **الاستناد إلى حركة النّجوم**، واستنباط أحوال الناس لجهة الصحة والمرض، السعادة والشّقاء، الغنى والفقر، على ضوء اختلاف الأوضاع الفلكية، أو وضعية الطالع، ويطلق على الذي يمتهن ذلك اسم المنجّم.

5 ـ **قراءة الفنجان أو الكفّ أو ورق خاص نظير ورق «الشدّة»**، واستطلاع حال الشخص وما ينتظره من خلال

---

(1) أنظر: **النهاية** لابن الأثير ج4 ص215.

(2) **مصباح الفقاهة** ج1 ص634.

ذلك، ونلاحظ أنّ هذه الأمور ولا سيما الأخيرة منها ـ أعني الاستناد إلى الورق في التعرّف إلى مستقبل الأشخاص ـ منتشرة في زماننا، حتى أنّ بعض الفضائيات تخصّص لذلك برامج أسبوعية، يتولّى خلالها بعض المتنبّئين التواصل مع الناس تليفونيًا والكشف عمّا ينتظرهم أو قد يواجههم.

وقد أشارت بعض الأخبار إلى تنوّع المصادر التي يستند إليها المتنبّؤن، ففي الحديث الذي رواه الطّبرسي في الاحتجاج، سأل الزّنديق أبا عبد الله ﷺ: فمن أين أصل الكهانة ومن أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال: «**إنّ الكهانة كانت في الجاهلية في كلّ حين فترة (انقطاع) من الرسل، وكان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور، فيخبرهم بأشياء تحدث، وذلك من وجوه شتى: فراسة العين، وذكاء القلب، ووسوسة النفس، وفطنة (أو فتنة) الروح مع قذف في قلبه..**»[1]

وقال ابن الأثير في النهاية: «وقد كان في العرب كهنة... فمنهم من كان يزعم أنَّ له تابعًا من الجنّ ورِئيًّا يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنّه يعرف الأمور بمقدّمات وأسباب يستدلّ بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله، وهذا يخصونه باسم العرّاف، كالذي يدّعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضّالة ونحوها..»[2].

(1) **الاحتجاج** للطبرسي ج2 ص81.
(2) **النهاية في غريب الحديث** ج4 ص215.

وبعد التعرّف إلى مصادر المتنبّئين، فإنّ الأسئلة التي تواجهنا هي:

أولاً: هل هذه الطرق تُعتبر مصادر سليمة وموثوقًا بها للمعرفة والاطلاع على المغيّبات؟

ثانيًا: هل يجوز لهؤلاء أن يتنبّؤا ويتحدّثوا بما يزعمون أنّهم عارفون ومطّلعون عليه؟

ثالثًا: هل يجوز لنا تصديقهم والرجوع إليهم وترتيب الآثار على أقوالهم؟

الإلهام والإيحاء

أمّا الطريق الأول: وهو الإلهام، فلا يمكن الوثوق به والاعتماد عليه في استطلاع الغيبيّات، لأنّ الشخص الذي يدّعي الإلهام ورؤية صور معيّنة حتى لو كان موثوقًا به وصُدِّق فيما يزعم أنّه يراه أو ينقدح في ذهنه أو يلمع في مخيّلته من صور، إلاّ أنّه ليس ثمة ما يؤكد واقعية هذه الصور، بمعنى مطابقتها للواقع، ومن المحتمل جدًا أنّها مجرد انفعالات نفسيّة وتهيؤات خاصة، وفي أحسن الأحوال، فإنّها تجربة شخصية وليس لنا أن نتوثّق من صدقيّتها، وهي ليست أحسن حالًا مما يراه الصّوفي مثلًا، والذي لا يعدو كونه تجربة شخصية، ليس بالإمكان التوثّق من صدقيتها، إلاّ بأن نرى ما يراه، ما يعني أنّ هذه التنبؤات ليست حجّة شرعًا.

وأنّى لنا أن نصدّق هؤلاء ونحن نرى بأمِّ العين أنّه لا

صدقية لإخباراتهم، بل الواقع يكذّبها في كثير من الأحيان، فما أكثر الأشياء والحوادث التي يتنبأون بوقوعها ثم لا تقع! بل يحدث العكس أحيانًا، وإذا صدقوا في بعض الإخبارات فلربما جرى ذلك اتفاقًا، أو عن قراءة تحليلية لمسار الأحداث والوقائع، كما يجري في بعض الإخبارات ذات الطابع السياسي أو الأمني، حيث إنّ كلّ متابع للأحداث يستطيع التنبؤ بمسار الأحداث ومآلاتها، فعندما يطلّ علينا بعض المتنبئين ويخبرنا أنّ ثمّة رئيسًا عربيًا ـ على سبيل المثال ـ سوف يموت في العام القادم، فلا يكشف إخباره هذا عن امتلاكه علم الغيب وأنّه يُوحى إليه أو يُلقى في روعه، لأنّ كلّ واحد منّا على معرفة بأنّ معظم هؤلاء الرؤساء والملوك قد بلغوا سنّ الشيخوخة، وأنّ بعضهم يعاني أمراضًا مميتة، وبالتالي نستطيع التكهّن بموت أحدهم، فهل يكشف ذلك عن امتلاكنا علم الغيب؟!

ولهذا كلّه نستطيع القول: إنّ دعاوى الإلهام والإيحاء هي دعاوى باطلة ولا دليل على صدقيّتها، ولا يمكن التعويل عليها ولا تصديق أصحابها، فقد ورد في الحديث: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ عندنا بالجزيرة رجلًا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يُسرق أو شبه ذلك، فنسأله؟ قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَنْ مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذّاب يصدّقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله»**[1].

(1) **وسائل الشيعة**، ج17 ص150، الباب 26 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 3.

فراسة العين

وأمّا الطريق الثاني، وهو الاعتماد على فراسة العين، فهو ـ كسابقه ـ طريق ظنّي ولا حجّية له شرعًا، ولا سيّما إذا أُريد الاستناد إليه في اتهام الآخرين أو التعرّف إلى المتهم، أو ترتيب سائر الآثار الشّرعية مما يتصل بالنسب أو غيره، وقد كان في الجاهلية أناس يُعرفون بالقافة يَنْسِبُون الأولاد إلى آبائهم، استنادًا إلى التشابه الجسدي بين الطرفين، وقد رفض التشريع الإسلامي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام الاعتماد على «القيافة» في إثبات النسب أو نفيه، لأنّ القائف يعتمد على قرائن ظنّية لا ترقى إلى مستوى اليقين والاطمئنان.

ومن الغريب حقًّا أنّ بعض المتنبّئين لا ينتظر إلى أن يلتقي الأشخاص ليتنبّأ لهم، وإنّما يكتفي بسماع أصواتهم ولو عبر جهاز التلفون، وما أن يذكر المتّصل اسمه حتى يشرع المتنبّيء بالحديث عن مستقبل هذا المتصل وعن أحواله الخاصة وعما ينتظره أو ينتظر أبناءه من مصاعبَ وتحدّيات، وما سيقدم عليه من زواج أو سفر أو مرض أو فرح، إلى غير ذلك من المغيّبات التي لا يعلمها إلاّ الله خالق الإنسان والعالم بسرّه وعلانيته، ولم يعهد حتى عن الأنبياء أنّهم أخبروا عنها، إلاّ في ظروف استثنائية خاصة وعلى سبيل الإعجاز، كما حدث مع عيسى المسيح عليه السلام، حيث كانت إحدى آياته ومعجزاته إخبار بني إسرائيل بما يأكلون، وما يدّخرون في

بيوتهم، كما نصّت على ذلك الآية الشريفة: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: 49]، وهؤلاء المتنبّئون لا يزعمون أنّهم أنبياء يوحى إليهم ويطلعهم الله على المغيّبات، وعليه فما يتحدّث به هؤلاء لا يخلو إمّا أن يكون شعوذات ودجل أو مجرّد تهيّؤات نفسية لا تمتّ إلى الواقع بصلة، وعلى التقديرين لا يجوز التعويل على مزاعمهم وتصديقهم أو الترويج لهم بأي شكلٍ من الأشكال.

التواصل مع الجن (الكهانة)

وأما الطريق الثالث، وهو التنبّؤات أو الإخبارات التي يزعم أصحابها أنّهم استقوها من الجنّ، فإننا نتوقّف عليها بشيء من التفصيل لنسجّل بعض النقاط والملاحظات:

الجنّ حقيقة قرآنية

أولاً: إنّ الجنّ حقيقة قرآنية تحدّثت عنه العديد من الآيات الكريمة، وسُمّيت سورة كاملة في القرآن باسم «الجن»، ولهذا آمنّا به، مع أنّنا لم نره ولم نحتكّ به، وإذا كان العلم لم يستطِع إلى الآن اكتشاف هذا المخلوق، فهذا لا يبرّر نفي وجوده، فإنّ النفي يحتاج إلى دليل واضح وحاسم، وهو مفقود، وكمْ هي الأشياء التي لم يتسنَّ للعلم والعلماء

اكتشافها أو معرفة حقيقتها وأسرارها، فهل يجوز في منطق العقل والعلم إنكارها؟!

هل يمكن التواصل مع الجنّ؟

ثانيًا: إنّ فرصة التواصل الثابتة قرآنيًا فيما بين الإنس والجنّ هي الوسوسة التي يمارسها الجنّ تجاه الإنس، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنسِ﴾ [الأنعام: 128]، إلاّ أنّ هذه الوسوسة لا تبلغ حدًّا يُفْقِدُ الإنسان إرادته وحرّيته أمام وساوس الجنّ وإغراءاته، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي﴾ [إبراهيم: 22]، أمّا قضية التواصل مع الجنّ ومخالطته ما عدا الوساوس الشيطانية، فليس واضحًا أنها متاحة للناس بشكلٍ طبيعي، وإنما ثبت ذلك في حالات خاصة واستثنائية، كما جرى مع النبي سليمان عليه السلام حيث سَخَّر الله له الجنّ ليعملوا بين يديه وفي خدمته، كما سخّر له الطير والريح وألان له الحديد[1]. وأما النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلم يرد في القرآن الكريم ما يشير إلى أنّه تواصل مع الجن، فإنّ ما جاء في القرآن هو أنّ الله سبحانه أخبر نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم بأنّ نفرًا من الجنّ قد استمعوا إلى حديثه صلى الله عليه وآله وسلم ونقلوا ذلك إلى قومهم، من دون

(1) راجع سورة النمل آية 17 ـ 39، وسورة سبأ آية 12.

أن يرد في الآيات أية إشارة إلى أنّه ﷺ رآهم أو تحدّث إليهم، قال تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا﴾ [الجن: 1][1].

وتشير بعض الروايات إلى وجود حاجب بين الإنس والجن، ففي الحديث القدسي المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «..**وأجعلُ بين الجن وبين خلقي حجابًا، ولا يرى خلقي الجن ولا يؤانسهم ولا يخالطونهم**»[2].

وفي ضوء ذلك فإنّنا نرفض حكاية تلبّس الجنّ بالإنس، ودخوله في جسمه وسيطرته على حواسه، فهذا فضلًا عن أنّه لا دليل عليه، فإنّه ينافي قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ﴾ [إبراهيم: 22]، وما يُنقل من قصصٍ عن تلبّس الجنّ ببعض الناس، بحيث إنّه ينطق على لسانهم، ويدفعهم إلى القيام بتصرّفات غريبة أو غير معهودة بالنسبة إليهم لا بدّ من التدقيق فيها، فربما كانت حالات مرضيّة، ما يستدعي معها الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص في هذا المجال، وبالرجوع إليهم نجد أنّهم يذكرون لهذه الحالات تفسيرات علميّة، ويصفون لها علاجات خاصة تساعد على الخروج منها.

ولهذا فإنّنا نستغرب ما صدر عن بعض الفقهاء من فتاوى

---

(1) ونحوه ما جاء في سورة الأحقاف، الآية: 29.

(2) **علل الشرائع** ج1 ص105.

حول مشروعية الزواج بالجنّ، وعن وجوب الغسل على الإنسيّ إذا خالط جنّية، وعن حكم الأكل من ذبائحهم إلى غير ذلك من الفتاوى المنشورة في كتب الفقه، والتي طرحها الفقهاء ودوّنوها انسياقًا منهم مع ما هو الشائع في زمانهم من إمكانية التواصل مع الجنّ والتزاوج منهم، مع أنّ هذا فيما يبدو من الخرافات والخيالات التي لا واقع لها، وقد دافع بعضهم عن الفقهاء، معتبرًا أنّهم إنّما بحثوا ذلك لا من موقع إيمانهم بواقعية ذلك، بل طرحوها كتمارين فقهية جريًا على سنّتهم في افتراض الحالات والوقائع التي يُترقّب وقوعها أو يمكن أن تقع[1]، ولكن هذا التوجيه لا تساعد عليه كلمات الفقهاء أنفسهم، فإنّها ظاهرة في أنّهم يتكلّمون عن وقائع وليس مجرّد مسائل افتراضية وتمارين فقهية[2].

---

(1) **الفتاوي** للشيخ شلتوت ص 25.

(2) أنظر على سبيل المثال ما يقوله الدميري في حياة الحيوان: «كان الشيخ عماد الدين بن يونس ﷺ يجعل من موانع النكاح اختلاف الجنس، ويقول: لا يجوز للإنسي أن يتزوّج جنّية، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا﴾ [النحل: 72].. ونصّ على منعه جماعة من أئمة الحنابلة، وفي الفتاوى السراجية: لا يجوز ذلك لاختلاف الجنس، وفي الغنية: سئل الحسن البصري عنه فقال: يجوز بحضرة شاهدين، وفي مسائل ابن حرب عن الحسن وقتادة أنّهما كرها ذلك، وعن زيد العمى أنّه كان يقول: «اللهم ارزقني جنّية أتزوج بها فتصاحبني حيثما كنت... وقال الشيخ نجم الدين القمولي: وفي المنع من التزويج نظر، لأنّ التكليف يعمّ الفريقين قال: وقد رأيت شيخًا كبيرًا صالحًا أخبرني أنّه =

هذا ولكن البعض يحكي عن تجارب شخصية في التواصل مع الجنّ، قال الفخر الرّازي: «إنّ أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أنّ الاتصال بالأرواح الأرضية كالجنّ، يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقيّ والدخن والتجريد»[1] وهذا ما نسمعه من بعض الناس في زماننا، والله العالم.

= تزوّج بجنية، انتهى، قلت: وقد رأيت أنا رجلًا من أهل القرآن والعلم أخبرني أنّه تزوّج أربعًا من الجنّ واحدة بعد واحدة، ولكن يبقى النظر في حكم طلاقها ولعانها والإيلاء منها وعدّتها ونفقتها وكسوتها والجمع بينها وبين أربع سواها، وما يتعلّق بذلك وكلّ هذا فيه نظر لا يخفى...» (**حياة الحيوان** ج1 ص302)، ولاحظ أيضًا ما نقله الشيخ يوسف البحراني حول هذه المسألة في كتابه: **الكشكول** ج2 ص177، فإنّ هذه الكلمات وسواها ظاهرة في أنّهم يتحدّثون عن وقائع ـ بنظرهم ـ وليس عن مجرّد تمارين افتراضية.

(1) أقول إنّ هذا المقطع الموجود في المتن هو جزء من نص طويل للفخر الرازي تحدّث فيه عن أقسام السّحر وأنهاها إلى ثمانية (راجع **التفسير الكبير** ج3 ص211 وما بعدها)، والغريب أنّ هذا النص قد أورده المجلسي في **بحار الأنوار** ج56 ص287 وما بعدها، من دون إشارة إلى مصدره الأساس وهو تفسير الفخر الرازي، وقد نقل معظم الفقهاء في مبحث السّحر من المكاسب المحرمة مقاطع من هذا النص عن المجلسي معتقدين أنّ هذا من تحقيقاته، مع أنّ الأمر ليس كذلك كما عرفت، أنظر: كتاب **المكاسب** للأنصاري ج1 ص261 وما بعدها، **ومصباح الفقاهة** للسيد الخوئي ج1 ص453 وما بعدها.

تحضير الجنّ وتسخيره

ثالثًا: بناءً على إمكانية التواصل مع الجنّ، فهل يجوز تحضيرهم أو تسخيرهم بهدف الاستطلاع عن بعض الغائبات منهم؟

الظاهر حرمة تسخير الجنّ إذا انطبقت عليه العناوين التالية:

إذا كان المسخِّر عُرضةً للضرر سواء الجسدي أو النفسي، كالجنون أو نحوه.

أن يكون المسخَّر من مؤمني الجنّ، فإنّ تسخيره يشكّل إيذاءً وظلمًا له فيحرم، أمّا تسخير الكفّار من الجنّ أو الإنس فلا دليل على حرمته.

أن يتمّ الاستعانة بوسائل ومقدّمات محرّمة في عملية التسخير.

ومع انتفاء العناوين الثلاثة فلا موجب للحرمة[1].

الجنّ لا يعلمون الغيب

رابعًا: لو سلّمنا بإمكانية التواصل مع الجن، فهل يستدعي ذلك التسليم بأنّ لديهم مقدرات استثنائية تمكّنهم من

(1) أنظر: **مصباح الفقاهة** ج1 ص465.

معرفة المغيّبات؟ الظاهر أنّ هذا غير ثابت أيضًا ولا دليل عليه، لأنّ الجن وإن كان كائنًا غير مرئيّ، ما قد يمكّنه من سهولة التحرّك بالقياس على الإنسان، لكنّه يبقى محدود القدرة، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿يَـٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَـٰنٍ﴾ [الرحمن: 33]، وهكذا فإنّ دعوى أنّه يعلم بالمغيّبات ولا سيما ما سوف يحدث في قادم الأيام لا شاهد عليها، بل إنّ الشاهد على العكس من ذلك تمامًا، كما يستفاد من قوله تعالى بشأن موت سليمان عليه السلام: ﴿فَلَمَّا قَضَيۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَوۡتَ مَا دَلَّهُمۡ عَلَىٰ مَوۡتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلۡأَرۡضِ تَأۡكُلُ مِنسَأَتَهُۥۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلۡجِنُّ أَن لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٱلۡغَيۡبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ﴾ [سبأ: 14]، حيث دلّت الآية الشريفة على أنّ سليمان عليه السلام قد وافاه الأجل وهو متّكىء على عصاه وبقي مدّة على هذه الحال، ولم يكتشف الجن والإنس موته بل كانوا يحسبونه حيًا إلى أن نخرت دابة الأرض، وهي الحشرة، عصاه، فانكسرت وسقط سليمان، عندها علم الجميع بموته وتبيّن أنّ الجنّ لا يعلمون الغيب، وإلاّ لما لبثوا في أسر سليمان وخدمته[1].

الجان: منهم الصادق ومنهم الكاذب

خامسًا: ثمّ ـ وبناءً على إمكانية التواصل مع الجن ـ كيف لنا أن نصدّق الجان فيما يلقيه إلينا من إخبارات مع أن

(1) أنظر حول تفسير هذه الآية: **تفسير الكاشف** ج 253.

فيهم الكاذب كما الصادق؟! قال تعالى حكاية عن لسان طائفة من الجنّ: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن: 5]، لكنّهم فوجئوا بأنّ قادتهم ورؤساءهم يفترون على الله الكذب ويصفونه بما لا يليق بعظمته، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا﴾ . . . ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَٰٓئِكَ تَحَرَّوْاْ رَشَدًا ﴿١٤﴾ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾﴾ [الجن: 11 ـ 15]، وعليه فأنّى لنا الوثوق بهذا المصدر في استطلاع المغيّبات والتنبّؤ بالأحداث؟!

مَنْعُ الجن من استراق السمع

سادسًا: يُستفاد من بعض الآيات القرآنية أنّ المصدر الذي كان الجنّ يعتمد عليه في التعرّف إلى المغيّبات هو محاولة استراق السّمع من الملأ الأعلى، وقد سدَّ الله عليهم هذا الباب ومنعهم من الوصول إلى السماء لاستراق السمع، لأنّها محصّنة بالحَفَظَة والحرس الشديد والشُّهُب الحارقة، قال تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ﴿٨﴾ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ [الجن: 8 ـ 9]، إنَّ هاتين الآيتين تسجّلان اعترافًا صريحًا صادرًا عن الجنّ أنفسهم ومفاده: أنّهم لا يعلمون الغيب، وممنوعون من استراق السّمع من الملأ الأعلى، مما كان يشكّل مصدرًا لهم لاستطلاع المغيّبات.

تحضير الأرواح

إنّ ما ذكرناه حول تسخير الجن يأتي في معظمه في قضية تسخير الأرواح وتحضيرها، وبيان ذلك: إنّ البعض يزعم أنّ بإمكانه تسخير الأرواح واستعلام المغيبات من خلال استنطاقها، والتسخير ـ كما يزعمون ـ يتمّ: إما عن طريق التقمّص بجسد أحد الأشخاص، ولاسيما الأطفال حيث تحلُّ الروح فيه وتتكلم على لسانه، وإمّا عن طريق الفنجان، حيث تؤخذ ورقة ويكتب عليها الحروف الأبجدية، ويوضع إلى جنبها فنجان مقلوب، ثم يتلو المسخِّر للروح بضع كلمات فيرتفع الفنجان ويتحرك، وهنا يبدأ التواصل مع الروح حيث تُسأل بعض الأسئلة وتجيب من خلال حركة الفنجان وانتقاله بنفسه من حرف إلى حرف آخر من تلك الحروف الموجودة على الورقة بما يشكّل جملة مفيدة.

وموقفنا من تحضير الأرواح يمكن تلخيصه بالنقاط التالية:

أولاً: إنّ تسخير الأرواح أمر غير ثابت، لأنّ الروح بعد انفصالها عن الجسد بسبب الموت تدخل في عالم البرزخ، قال تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 100]، والبرزخ ـ وهو الحاجز بين شيئين ـ عالم مختلف عن عالم الدنيا في قوانينه وأحكامه، والروح هناك ـ كما تتضمّن بعض الروايات ـ إما منعّمة وإما معذّبة، ففي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير البرزخ «**وهو أمر بين أمرين، وهو الثواب والعقاب بين**

الدنيا والآخرة»[1]، وعن علي بن الحسين عليه السلام: «**والله إن القبر لروضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار»**[2]، وعليه، فمن ذا الذي يستطيع أن ينتزع روح المؤمن من النعيم التي هي فيه ويسخّرها لتجيب عن أسئلة مع ما في ذلك من الإيذاء لها والتضييق عليها؟! ومن ذا الذي يستطيع إخراج روح الكافر والمنافق من العذاب التي هي فيه؟!

ومما يشهد ويؤيد ما ذكرناه من أنه لا مجال للتواصل بين أهل الدنيا وأهل البرزخ: ما جاء في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام عندما مرّ بعد رجوعه من صِفّين على قبور بظهر الكوفة فوقف وخاطب أهل تلك القبور: «**يا أهل الديار الموحشة والمحال المقفرة والقبور المظلمة، يا أهل التربة يا أهل الوحدة يا أهل الوحشة أنتم لنا فرط سابق ونحن لكم تبع لاحق، أما الدور فقد سُكنت وأما الأزواج فقد نُكِحت وأمّا الأموال فقد قُسِّمت، هذا خبر ما عندنا فما خبر ما عندكم؟ ثم التفت إلى أصحابه فقال: أما لو أُذن لهم في الكلام لأخبروكم أنَّ خير الزاد التقوى»**[3]، فهم إذن ـ كما يُستفاد من عبارة: «لو أُذن..» ـ ممنوعون من الكلام محجوبون عن أهل الدنيا.

ثانيًا: إنّ الروح ـ على فرض أنه يمكن التواصل معها ـ

(1) **بحار الأنوار** ج6 ص446؛ وراجع **تفسير القمي** ج1ص 19 ـ ج2 ص93؛ **وتفسير نور الثقلين** ج3 ص553.
(2) **الخصال** ص119.
(3) **نهج البلاغة** ج4 ص30.

لا تعلم الغيب، لأنّ الغيب لا يعلمه إلاّ الله، كما دلت على ذلك الآيات القرآنية المتقدمة، كما أنّ ثمة سببًا آخر يمنع الأرواح من الاطلاع على أحداث عالم الدنيا وهو أنهم محجوزون عن هذا العالم في حياتهم البرزخية، كما يستفاد ذلك من الروايات التي تتحدث عن أنه إذا انتقلت روح جديدة إلى عالم البرزخ فتأخذ الأرواح هناك في مساءلتها: «ما فعل فلان؟ وما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تَرَكْتُه حيًا ارتجوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا: قد هوى هوى»[1]، وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إذا مات الميت اجتمعوا** ـ أي الأرواح ـ **عنده يسألونه عمّن مضى وعمّن بقي، فإن كان مات ولم يَرد عليهم قالوا: قد هوى هوى، ويقول بعضهم لبعض: دعوه حتى يسكن ممّا مرّ عليه من الموت**»[2]، فلو كانت الأرواح تعلم ما يجري في عالم الدنيا من أحداث لما سألت عنها الروح القادمة إليها.

ثالثًا: وقد تسأل: إذا كان التواصل مع الأرواح ليس ثابتًا، والأرواح لا تعلم الغيب، فكيف نفسِّر ما يحدث خارجًا مما نراه بأعيننا، حيث يتم تحضير الروح بواسطة الفنجان أو التقمّص في جسد الأطفال والنطق على لسانها؟ وإذا لم تكن الروح هي التي حضرت، فمن الذي أنطق هذا الطفل بأمور لا يعلم عنها شيئًا ولا يفقهها؟! ومن الذي حرّك الفنجان على

(1) **الكافي**، ج3 ص244.

(2) م.ن.

الحروف بما يعطينا معاني متناغمة مع الأسئلة التي تطرح على الروح؟!

والجواب: إنّ هذا الأمر يحتاج فعلًا إلى تفسير، لكن تفسيره لا ينحصر بأن تكون الروح هي المستحضَرَة وهي التي تجيب عن أسئلتنا، بل هناك تفسيرات أخرى لذلك، نذكر اثنين منها:

التفسير الأول: هناك احتمال بأنّ ما يجري برمّته ليس واقعيًا، وإنما هو محض تخيلات وتلاعب بأبصار الحضور، كما هي طريقة السّحرة في أساليبهم التي تعتمد الخفّة والدقة ما يوهم الناظر بوقوع أحداث معينة، مع أنه لا أساس لها من الصحة، كما فعل سحرة بني إسرائيل عندما ألقوا حبالهم وعصيّهم وسحروا أعين الناس واسترهبوهم حتى خُيِّل إلى موسى عليه السلام نفسه من سحرهم أنّها أفاعٍ تسعى، طبقًا لما نصَّ عليه الذكر الحكيم[1].

التفسير الثاني: إنّه على فرض التسليم بواقعية ما يجري من حركة الفنجان ونحوها، لكننا نسأل: من الذي يستطيع أن يضمن أنّ الروح المستحضرة والمسخَّرة هي روح بشرية؟! أليس من الوارد أن يكون ذلك من مصائد الشيطان ومكائده بغية إضلال الإنسان وإرباك حياته، وهي المهمّة التي نذر نفسه ـ وهو الوسواس الخنّاس ـ لأجلها، وطلب من الله إنظاره وإمهاله إلى

(1) أنظر: **الأعراف**؛ 18 ـ وطه؛ 66.

يوم الدين بغية إنجازها، متعمّدًا أن يتوسّل كلّ الأساليب في سبيل ذلك، ﴿قَالَ أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: 14 ـ 17].

وهذا لا يتنافى مع ما تقدّم سابقًا من أنّه لا فرصة للتواصل مع الجن، لأنّ ما نفيناه إنّما هو التواصل الطبيعي الواضح وما يحدث هنا ليس كذلك، فإن الشخص الذي يزعم أنه يُسخِّر الأرواح إنما يقوم بعمل معين بغية التواصل مع الأرواح ـ لا الجن ـ متوهمًا إمكانية ذلك، فيتدخّل الشيطان من حيث لا يدري على الخط ويجيب عن أسئلته بغية إضلاله أو إرباك حياته، كما قلنا.

رابعًا: ما هو حكم الشّرع في هذا العمل المسمّى تسخير الأرواح، وهل هو جائز أم محرّم؟

يظهر من بعض الفقهاء أنّ التسخير المذكور إنما يحرم إذا انطبق عليه عنوان محرّم، كما لو كان فيه إيذاء وإضرار بالنفس المسخَّرة، أو إذا انطبق عليه عنوان السّحر، لأنّ ممارسة السحر محرمة شرعًا.

سُئل السيّد الخوئي: هل يجوز شرعًا تسخير الأرواح للاستخبار منهم عن أحوالهم وأحوال البرزخ وغير ذلك؟

فأجاب: الأظهر تحريم إحضار من يضرّه الإحضار من النفوس المحترمة دون غيرها.

وفي سؤال آخر وُجِّه إليه: هل يحرم تحضير الأرواح بالفنجان وبغير الفنجان؟

أجاب: نعم، يحرم إذا كان يعد من فن السّحر[1].

وتعليقًا على هذه الفتاوى نقول: إنه بناءً على عدم واقعية تسخير الأرواح ـ كما رجّحنا ـ فلا موجب للتحريم بعنوان الإضرار بالنفوس المسخَّرة، أجل يبقى وجه التحريم قائمًا إذا عدّ التسخير من السحر وانطبق عليه عنوانه.

التنجيم والمنجّمون

الطريق الرابع: هو الاعتماد على التنجيم، والمنجّمون ـ كما يزعمون ـ يستندون في إخباراتهم وتوقّعاتهم إلى النظر في النّجوم والأفلاك، لاعتقادهم أنّ لها تأثيرًا في مصير الإنسان، كما أسلفنا، والسؤال: هل للنجوم تأثير في الإنسان وفي الحوادث في هذا العالم؟ وهل يمكن معرفة ما سيحدث للناس من خلال النظر في النجوم؟ وما قيمة الإخبارات الفلكية؟ وهل يجوز تصديق المنجّم والتردّد عليه؟

علم الفلك والتأثير الصحيح

هناك نوع من التأثير الطبيعي للنجوم لا شك فيه، وهو تأثير يرتكز على أسس وقواعد مفهومة تحكم النظام الكوني، فحركة الشمس ووضعيتها ومنازل القمر، وكذا سائر الكواكب

(1) **صراط النجاة** ج1 ص442 ـ 443.

تؤثّر في الفصول الأربعة، وفي المدّ والجزر، وتؤثّر في حياة الإنسان والحيوان والنبات.

ولذا، فالنظر في الكواكب لمعرفة تأثيراتها التكوينية أمر جائز، بل مطلوب ولا مشكلة فيه، وهكذا الحال في معرفة الأوضاع الفلكية واقتران بعض الأفلاك ببعض، وحركة المنظومة الشمسية وما يتصل بحركة الشمس وكسوفها والقمر وخسوفه، وغير ذلك، ممّا يدخل تحت علم الهيئة أو علم الفلك، فهذا كلّه مشروع، وقد أقرّه الإسلام وشجّع عليه، قال تعالى: ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ۝٥﴾ [الرحمن: 5] ﴿وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ۝٣٩﴾ [يس: 39]، وقد برع الكثير من علماء المسلمين في هذا العلم، وكانت لهم مساهمات هامة في هذا المجال، ولذا لا مانع إطلاقًا من أن نتعرّف إلى منازل القمر وأوضاعه، وأن نخبر عنها، شريطة أن نملك علمًا يؤهّلنا للحديث عن ذلك، أو خبرة تسمح بذلك، كما قد يحدث مع بعض المزارعين والفلاحين ولا سيما المسنين منهم ممن أكسبتهم تجارب الحياة الكثير من الخبرة والمعرفة الفلكية، خصوصًا فيما يرتبط بحالة الطقس العامة، أو نحو ذلك[1].

(1) يحكى أنّ المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي وهو من أبرز علماء الفلك المسلمين، مرَّ في بعض أسفاره على طحّان، له طاحونة خارج البلد، وعزم على المبيت عنده تلك الليلة، وبسبب حرارة الطقس صعد إلى السطح، فقال له الطحّان: إنزل ونمْ في البيت تحفّظًا من المطر، فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكية فلم ير =

ولا بدّ أن تكون الإخبارات الفلكية متناسبة مع المعطيات التي يمتلكها الفلكي، فإذا كانت المعطيات التي بحوزته لا تخوّله الإخبار اليقيني، فعليه أن يخبر على سبيل الظن والتوقّع، كما هي الحال في توقّعات حالة الطقس، والمعهود لدى المراصد الفلكية في العالم التزام أعلى درجات الدقّة والمصداقية في تقاريرهم وآرائهم.

التنجيم المرفوض

ولكنْ ثمة نوعٌ آخر من اعتقاد التأثير مرفوض ولا يمكننا قبوله، وهو الاعتقاد بأنّ للنجوم تأثيرًا في حياة الإنسان لجهة مرضه، وصحّته، وفقره، وغناه، وسعادته، وشقائه، والمنجّم هنا ينظر في الطالع ويتنبأ للشخص على هذا الأساس.

إنّ هذا النوع من التأثير باطل ولا دليل عليه، سواء ابتنى على الاعتقاد، بأنّ للنجوم نفوسًا وأنّها فاعلة بالاختيار، أو أنّه ليس له نفوس وأنّها فاعلة بالإكراه والقسر، وربما وصل

= شيئًا فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فلم يلتفت إلى قول الرجل ونام وأصحابه على السطح، ولم يمضِ وقت طويل من الليل حتى هطل المطر، فقام المحقق ومن معه ودخلوا سريعًا إلى الطاحونة، وهنا سأل المحقق ذلك الرجل: من أين علمت أنّها ستمطر الليلة؟ فقال له: إنّ لي كلبًا يأوي في كلّ ليلة يحس بهطل المطر إلى داخل الطاحونة! فقال المحقق: يا حسرةً على عمرٍ أفنيناه ولم نبلغ من الفهم والإدراك ما يفهمه الكلب! (أنظر: **قصص العلماء** للتنكباني ص644، وكتاب **المكاسب** للشيخ الأنصاري ج1 ص204).

الاعتقاد بمؤثرية النجوم في حوادث العالم وحياة الإنسان إلى حدّ الكفر بالله سبحانه، كما هو معتقد بعض الناس، بأنّ النجوم هي العلّة التامّة في حدوث الحوادث، فهذا الاعتقاد يمثّل إنكارًا للصانع، وقد ورد في الحديث الشّريف: «**المنجّم كالكاهن والكاهن كالسّاحر والسّاحر كالكافر والكافر في النار**»(1).

أجل، لو كان المنجّم يعتقد أنّ النجوم إنّما تؤثّر في ذلك من خلال ما أودعه الله فيها من سرّ التأثير، دون أن تستقلّ بذلك، فهذا لا يمثّل كفرًا، ولكنّه اعتقاد باطل، لعدم الدليل على ذلك التأثير لا من العلم ولا من الدين، بل إنّ بعض الروايات تبطله، كما في الحديث: «لما أراد أمير المؤمنين عليه السلام السير إلى النهروان أتاه منجّم فقال له: يا أمير المؤمنين لا تسرْ في هذه الساعة وسِرْ في ثلاث ساعات يمضين من النهار، فقال عليه السلام: **ولم ذاك؟** قال: لأنّك إن سرت في هذه الساعة أصابك وأصاب أصحابك أذى وضرٌّ شديد، وإنْ سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبت كلّ ما طلبت، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: **تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى؟** قال: إن حسبت علمت، قال له أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ صدّقك على هذا القول كذّب بالقرآن: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ

---

(1) مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام في **نهج البلاغة** ج1 ص128، وعن الإمام الصادق عليه السلام في **الخصال** ص297.

ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: 34]، **ما كان محمد ﷺ يدّعي ما ادّعيت! أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها حاق به الضرّ؟! من صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله ﷻ في ذلك الوجه وأُحوجَ إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه، وينبغي له أن يوليك الحمد دون ربه ﷻ، فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ندًا وضدًا،** ثم قال عليه السلام: **اللهم لا طير إلاّ طيرك، ولا ضير إلاّ ضيرك، ولا خير إلاّ خيرك، ولا إله غيرك، ثم التفت إلى المنجّم فقال: بل نكذبك ونخالفك ونسير في الساعة التي نهيت عنها»**[1].

ولمزيد من التبصّر والتوسّع حول الموقف الإسلامي من التنجيم، يمكن مراجعة المصادر الفقهية المختصّة، فقد أشبعت هذه القضية بحثًا وتحقيقًا.

قيمة التنبؤات الفلكية

في ضوء ما تقدّم يتبيّن أنّ إخبارات المنجّمين لا قيمة لها، ولا يجوز تصديق المنجّم في ما يقول، ولا ترتيب الأثر على كلامه في إدانة هذا أو اتهام فلان، ففي الحديث عنه ﷺ **«من صدّق كاهنًا أو منجمًا فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ»**[2]، وقد اعتمد التشريع الإسلامي طرقًا خاصة

---

(1) **أمالي** الشيخ الصدوق ص500.

(2) **وسائل الشيعة** ج17 ص144، الباب 24 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 11.

للتحاكم، والتعرّف إلى الغرماء، سواء السارق أو المتّهم أو غيرهما، قال ﷺ ـ فيما ورد عنه في الخبر الصحيح ـ «**إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان**»[1].

ولهذا، فإنّ العقلاء ولا سيّما المؤمنين مدعوون إلى اجتناب المنجّمين وعدم الترويج لهم حتى لو صَدَقوا في تنبّؤٍ هنا أو توقّعٍ هناك، لأنّ القضية قضية منهج، فالتنجيم ليس منهجًا صحيحًا للبناء المعرفي والثقافي، ولا طريقًا سديدًا للكشف، أو التعرّف إلى المغيّبات والحقائق.

قراءة الكفّ والفنجان

أمّا الطريق الخامس لاستطلاع المغيّبات من خلال قراءة الكف أو الفنجان أو «ورق الشدّة»، فهو أيضًا ممّا لا يمكن شرعًا التعويل عليه، بل إنّ هذه الطرق المتّبعة في الكشف عن الواقع والمغيّبات لا نصيب لها من الصحّة، ولا تعتمد على منطق ولا عقل، إذ كيف نتعقّل أن يكون وجود بعض الرسوم والأشكال في فنجان القهوة ـ مثلًا ـ كاشفًا عن مصير الشخص ودالاً على ما سيواجهه في قادم الأيام؟! وكذا الحال في الخطوط الموجودة على بطن الكفّ، فإنّها لا تحدّد مصير الإنسان ولا دخل لها في سعادته أو شقائه، بل إنّ ذلك ـ أعني السّعادة والشقاء ـ هي رهن عمله وفعاله، وطوع إرادته واختياره، والأغرب من ذلك كلّه أن يلجأ الإنسان إلى معرفة

(1) **الكافي** ج7 ص414.

مستقبله من خلال خلط أوراق صنعها بيديه، ثم يُخرج بعضها ويُصدر الأحكام على ضوء ذلك!

إنّ اللجوء إلى هذه الأساليب يمثل استهانة بالعقل، واستخفافًا بالعلم، وتجاوزًا لتعاليم الأنبياء والرسل.

استطلاع الغيب بواسطة القرآن

وثمة طريق سادس يستخدمه البعض في كشف الغائبات والتنبؤ بالأحداث، من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم وفتحه على نيّة شخص معين والاستيحاء من مضمون الآيات التي تظهر بعد فتح القرآن بما يرتبط بمصير هذا الشخص ومستقبله، وما سيواجهه من أحداث مفرحة أو محزنة، وهذا الأمر مختلف عن الاستخارة بالقرآن في مضمونه وهدفه.

وهذا الطريق ليس طريقًا شرعيًا في التعرّف إلى المغيّبات، ولم يُعهد في الأزمنة السابقة، ولا أذن به النبي ﷺ ولا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ولا عرفه أصحابهم والتابعون لهم، مع أنّه لو كان مشروعًا لكانوا أولى الناس في الأخذ به، وفي الحقيقة، فإنّ استخدام القرآن الكريم في التنبّؤ بالمغيّبات وقراءة المستقبل، يُعدّ توهينًا للقرآن وتحريفًا لمقاصده، لأنّ القرآن الكريم كتاب هداية، وليس كتابًا للتنبؤ بحوادث المستقبل، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2].

المفردة الثانية

نحوسة الأيام وسعودتها

في طقوس الشّعوب وأدبياتها الشّعائرية يلاحظ أنَّ هناك ظواهر مشتركة يتلاقى حولها معظم الناس، من ذلك قضيتا النُّحوسة والسّعادة، فتوصف بعض الأيام، بأنّها أيّام نحس، وهو ما يفرض تجاهها جملة من الممارسات الشعائرية ذات الطابع الوقائي الهادف إلى دفع غائلة النحوسة، وتوصف أيام أخرى بأنها أيام سعد، ويتم التعامل معها بطريقة احتفالية تحمل الكثير من مظاهر الفرح والمرح.

حقيقة النحوسة

والنحوسة ـ كما السعودة ـ في العمق ليست منبعثة من خصوصية في ذات الزمان تفرض هذه الصفة أو تلك، وإنما هي تعبير عن تفاعل بين عناصر ثلاثة، وهي: الإنسان، الزمان، الحدث، فإن كان التفاعل إيجابيًا، فاليوم يوم سعد، وإن كان سلبيًّا فاليوم، يوم نحس، فعندما يضفي الناس على يوم ما صفة النحوسة مثلًا، فبسبب كونه ظرفًا لوقوع حدث كارثي مأسوي، ومأسوية الحدث هذه تحفر في الذاكرة الجَمعيّة جرحًا بالغًا وتخلق أو توجد اقترانًا أكيدًا وارتباطًا

عميقًا بين الحدث والزمن، بحيث يتداعى الحدث إلى الذهن فارضًا نفسه كلما دارت دورة الزمان وحلّ اليوم المعهود، وليس بالضرورة أن يحدّ مرور الزمان من التفاعل مع الحدث، بل ربما رسّخه وأضفى عليه طابعًا أسطوريًا، ولا سيّما إذا كانت عناصر القضية المأسوية تمتلك قدسيّة لدى الرأي العام، وهكذا قد يبلغ التفاعل السلبي مع «الأيام المنحوسة» ذروته عندما تُنبذ هذه الأيام، ويتمّ التعامل معها بطريقة تشاؤميّة سوداويّة، فيحاول الإنسان التهرّب أو الاختباء منها، ويتحرّز عن القيام فيها بأيِّ نشاط اقتصادي أو تجاري أو اجتماعي، فيتجنّب ـ على سبيل المثال ـ الزواج والسفر والتجارة والسعي في حوائجه المختلفة ونحوها من الأنشطة، مخافة أن تصيبه لعنة تلك الأيام.

وفي تراثنا الديني ما يعزّز فكرة النحوسة ويكرّسها ويمنحها «الشرعية» فكيف نفهم ذلك؟ وهل يمكن قبول الفكرة؟ هذا ما نحاول دراسته بطريقة متأنّية تستهدي كتاب الله وسنّة نبيه وتستلهم العقل الفطري الذي جعله الله دالاًّ عليه ومرجعًا في فهم نصوصه.

قيمة الزمن في التصوّر الإسلامي

في البدء لا بدّ أن نتعرّف إلى نظرة الإسلام إلى الزمن، وإلى قيمة الزمن في الرؤية الإسلامية، حيث يمكن تلخيص هذه النظرة بأنّ الزمن بكلِّ فصوله ومقاطعه، سنينه وشهوره، لياليه وأيامه، دقائقه وثوانيه هو وعاء وظرف لحركة الإنسان

وكلّ الكائنات، ومؤثّر في نموّها وتطوّرها، في حياتها وموتها، فالنهار ـ كمقطع من مقاطع الزمان ـ ميدان للنشاط والعمل، والليل موئل للراحة والاسترخاء: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِبَاسًا وَٱلنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورًا﴾ [الفرقان: 47]، وهكذا فإنّ الزمن بكلّ مفاصله وفصوله وما يساهم فيه أو يرافقه من تغيّرات مناخيّة وبيئيّة هو من أهمّ العناصر المحرّكة للحياة، ولذا يعتبره القرآن آية من آيات الله عظيمة، وقد وقع موردًا للقَسَم الإلهي كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: 1 ـ 2]، والله تعالى عندما يقسم بشيء من مخلوقاته فلغرض التنبيه على عظيم فائدته، وهل أعظم من الزمان نعمة؟! ولكن السؤال كيف نَشْغَلُ هذا الزمان؟ وبِمَ نملأه؟ أبعمل الخير وطاعة الرحمن، أم بالشرّ واللهو واتّباع الشيطان؟

مسؤولية العمر

وإذا كان الزمن ـ كما قلنا ـ في طبيعته ووظيفته مجرد وعاء وظرف يختزن كلّ ما يُلقى فيه من أعمال الخير أو الشّر، وكان في حقيقته عبارة عن آنات متشابهة ومتعاقبة، ولا فرق بين آنٍ وآن في ماهيته سوى أنّ أحدها يسبق الآخر، فإنّه لا تبقى مزية لزمنٍ على آخر، ولا أفضليّة لساعة على أخرى، ولا معنى لزمنٍ رديء وآخر هنيء، بل الزمن كلّه خيرٌ ونعمة إذا أحسنّا استغلاله والإفادة منه، ولذا سوف يُسأل الإنسان يوم القيامة عن الزمن، وتحديدًا عن عمره الممتدّ في عمود

الزمن، فإنّ هذا العمر مسؤولية، كما أنّه فرصة لا تعوّض، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ «**لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه وعن شبابه فيما أبلاه وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه وعن حبّنا أهل البيت**»(1)، وفي رواية أخرى(2) أنه ﷺ قال هذا الكلام تفسيرًا وتعليقًا على قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾ [الصافات: 24].

لا يُعاب الزمان

وفي ضوء ما تقدّم من حديث عن حقيقة الزمان وطبيعته ووظيفته لا يغدو مفهومًا ولا مبرَّرًا ما جرى عليه الناس من ذمّ الزمن ولعنه وسبّه، لأنّه إن كان الزمن وعاءً، فهو بمثابة اللوح أو الورق الذي يتلقّى ويتقبّل كلّ ما يكتبه أو يسجّله الإنسان في صفحاته، فهل يُعاب الورق أو يُلام؟ أَوَ يُعابُ شيء على ما لا دور له في صنعه؟! إنّ الذي ينبغي أن يُعاب ويُلام هو الذي أساء الاستفادة من نعمة الزمن، والذي ينبغي أن يُمدح هو الذي أحسن الاستفادة منها، وقد ورد في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «**لا تسبّوا الرياح فإنّها مأمورة، ولا تسبّوا الجبال ولا الساعات ولا الأيام ولا الليالي فتأثموا وترجع عليكم**»(3).

---

(1) **الخصال** للصدوق ص253.

(2) راجع **علل الشرائع** ج1 ص218.

(3) م.ن ج2 ص577.

وعلى المنوال نفسه وبالمعيار نفسه لا يبدو مبرَّرًا ما شاع بين الناس من لعن الدنيا أو الحياة أو شتمهما، فالدنيا كما يصفها الحديث ليست سوى مطيّة للإنسان يصل بها إلى مبتغاه، ففي الخبر: «**لا تسبّوا الدنيا، فنعم المطيّة الدنيا للمؤمن، عليها يبلغ الخير وبها ينجو من الشرّ، إنّه إذا قال العبد: لعن الله الدنيا، قالت الدنيا: لعن الله أعصانا لربّه**»[1].

أجل، ربما يكون التفسير الوحيد لما يفعله الإنسان من ذمّ الزمان والأيام والليالي هو محاولة التخفيف أو التهرّب من مسؤوليّته عمّا ارتكبه فيها من أخطاء، وإلقاء اللوم على الغير، ما يشعره بشيءٍ من الرّضى الداخليّ، مع أنّه في الحقيقة شعور كاذب ومخادع.

باتضاح ما ذكرناه يكون من الطبيعي ورود التساؤل عن كيفية المواءمة بين المفهوم المشار إليه حول حقيقة الزمن ورؤية الإسلام بشأنه، وبين ما ورد في النصوص من تأكيدٍ على فكرة بركة الأيام أو نحوستها؟

بركة الأيام ومعناها

وحاصل هذا التساؤل أو الأحرى الإشكال: إنّ فكرة ظرفية أو وعائية الزمن للأحداث وتساوي أجزاءه وأبعاضه، وعدم تفاضلها فيما بينها، لا تتلاءم وفكرة نحوسة الأيام،

---

(1) **وسائل الشيعة** ج7ص509، الباب 16 من أبواب صلاة الكسوف والآيات الحديث 4.

وكذلك لا تتلاءم وفكرة بركة الأيام أيضًا، مع أنّ كلتي الفكرتين ـ أعني النحوسة والبركة ـ وردتا في القرآن الكريم، أمّا البركة فقد وردت كوصفٍ لليلة القدر، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: 3]، وهي الليلة نفسها التي وصفها تعالى في موضع آخر بأنها ﴿خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: 3]، فكيف تكون هذه الليلة خيرًا من ألف شهر، وقد قلنا إنّه لا تفاضل بين أجزاء الزمان؟!

ويمكن أن يُجاب على ما ورد بشأن بركة بعض الأزمنة بإحدى إجابتين:

الإجابة الأولى: إنّ بركة هذه الليلة، أو أية ليلة أخرى، وسرّ تميّزها ليس ناشئًا عن خصوصيّة في طبيعتها أو تميّز في آناتها، وإنما مردّه إلى اقترانها بنزول البركات الإلهيّة، واحتفافها بالألطاف الروحية، من نزول الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كلّ أمر، ما جعلها سلامًا حتى مطلع الفجر، ومآل ذلك كلّه إلى «فضل العبادة والنسك فيها وغزارة ثوابها وقرب العناية الإلهية فيها من المتوجهين إلى ساحة العزّة والكبرياء»[1]. إنّ البركة في الحقيقة ليست مستمدَّة من الليلة، ولا هي بركة الزمن، وإنّما هي بركة الله التي أنزلها على عباده في هذه الليلة، فبركة الليلة أو شرافتها هي من بركة وشرافة ما حلّ فيها من ألطاف.

الإجابة الثانية: إنّ الالتزام ببركة الزمن عمومًا يعبّر عن

(1) **الميزان** ج19 ص72.

تقدير الإسلام لقيمة الزمن، وأنّه نعمة إلهية امتنَّ الله بها علينا وعلى جميع الكائنات، ويمكننا الإفادة منه على صعيد التكامل الروحي والاجتماعي، فالزمن ـ مطلق الزمن ـ يمثّل نعمة لا تُضاهى، وبركة لا تحدّ ولا تعدّ ألطافها وفوائدها، وأمّا بعض الليالي ـ كليلة القدر ـ أو الأيام ـ كيوم الجمعة ـ فهي تشتمل على لطف إضافيّ من ألطاف الله التي لا تحصى، ولهذا فالحديث عن بركة الأيام أو الليالي أو الساعات لا يثير مشكلة، وإنّما يعبّر عن مزية إيجابية في الإسلام، وإنّما الذي يثير المشكلة ويحتاج إلى إجابة هو قضية النحوسة، فكيف يمكن أن نوائم بين قيمة الزمن المشار إليها، وبين ما ورد في المأثورات الدينية من حديث مسهب عن نحوسة الأيام؟

النحوسة في القرآن

ونبدأ بدراسة النصوص القرآنية الواردة في نحوسة بعض الأيام، حيث إنَّ لقائل أن يقول: إنَّ القرآن حسم المسألة وأقرّ بنحوسة بعض الأيام، فلا مجال للتشكيك في الفكرة أو إنكارها. يقول تعالى في شأن قوم عاد: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴿١٨﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾ [القمر: 18 ـ 19].

وفي آية أخرى يقول سبحانه وهو يتحدّث عن الحادثة نفسها: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ﴾ [فصلت: 16].

والآيتان تحكيان حدثًا بعينه وقصة واحدة، وتعبير إحداهما عما جرى من عذاب أنّه كان في «يوم نحس»، وتعبير الأخرى أنّه كان في «أيام نحسات» لا يعكس تناقضًا أو تنافيًا بين الآيتين، لأنّ الرياح العاتية التي أرسلها الله على عاد استمرت سبع ليال وثمانية أيام، كما ورد في سورة الحاقة، واليوم الثامن كان يوم الحسم والهلاك التام، والآية الأولى التي تحدّثت عن «يوم نحس» ربما تشير إلى اليوم الأول الذي استمرّ في نحوسته ثمانية أيام، أو أنّها تشير إلى اليوم الأخير من تلك الأيام، بينما الآية الأخرى التي تحدّثت عن «أيام نحسات» تشير إلى مجموع الأيّام الثمانية المتعاقبة.

وفي كلّ الأحوال، فإنّه ومع أخْذ الرؤية الإسلامية المتقدّمة حول قيمة الزمن في الاعتبار، يتّضح أنّ النحوسة التي تشير إليها الآيتان ليست نحوسة الزمن نفسه واليوم نفسه، وإنما هي بلحاظ ما وقع في هذه الأيام من ريح صرصر عاتية، فالنحوسة ـ في الحقيقة ـ هي لِمَا أصاب القوم من عذاب ونكد، ونسبتها إلى الأيام نسبة مجازية، بعلاقة الحال والمحل، وكثيرًا ما يسمّى الحال باسم المحل، أو العكس كما فيما نحن فيه.

ولكن يبقى السؤال ما المراد بكلمة «مستمرّ»؟ أليس فيها إشارة إلى تأبيد النحوسة في هذا اليوم بمعنى تكرّرها بمرور السنين والدهور؟

والجواب: إنّ كلمة مستمرّ إما أنّها صفة لليوم وإما صفة لـ «نحس»، وعلى التقديرين، فليس ثمّة ما يدلّ على تأبيد

النحوسة، أمّا إذا كانت صفَةً لليوم، كما هو الأرجح، فيكون المراد استمرارية شؤم هذا اليوم، أي نكده وضرره عليهم سبع ليال وثمانية أيام حتى أتى عليهم العذاب في اليوم الثامن، وأمّا إذا كانت صفة لـ «نحس» كما نقل عن قتادة، فيكون المراد أنّ العذاب استمرّ بهم في الدنيا حتى اتّصل بالهلاك الأُخروي، ولذا رُوِيَ في شأن النحوسة الواردة في الآية أنّها «لا تدور»، كما في تفسير العياشي بالإسناد إلى أبي جعفر عليه السلام[1].

النحوسة في الروايات

الملاحظ أنَّ حديث النحوسة في الروايات حديثٌ مسهب ومستفيض، واستفاضة الروايات هنا، هي من بعض الجهات مثار شكٍّ وريبة أكثر مما هي عامل اطمئنان وثقة، كما هو المعتاد، وسوف نشير إلى سرّ هذا التشكيك بعد استعراض الروايات الواردة في المسألة، وهذه الروايات يمكن تصنيفها على عدة أصناف:

الصنف الأول: الأيام المنحوسة في الأسبوع

تشير بعض الروايات إلى نحوسة كلّ من أيام الإثنين والأربعاء والأحد، رُوِيَ في الكافي بسندٍ غير نقيّ إلى الرضا عليه السلام قال: «.. ويوم الإثنين يوم نحس قبض الله عز وجل فيه

(1) راجع حول هذه الآراء وحول الرواية المذكورة: **تفسير مجمع البيان** ج9 ص316، **والتبيان** ج9 ص450.

نبيّه وما أصيب آل محمد إلّا في يوم الإثنين، فتشأمنا به وتبرّك به عدوّنا»[1].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ يوم الأربعاء يوم نحس مستمرّ وفيه خُلِقت جهنّم»[2].

وفي حديث آخر عنه عليه السلام: «السّبت لنا والأحد لبني أمية»[3].

الصنف الثاني: الأيام المنحوسة في الشهر

وهي على ما قيل: سبعة أيام: الثالث والخامس والثالث عشر والسادس عشر، والحادي والعشرون والرابع والعشرون والخامس والعشرون، ورد ذلك في حديث طويل رواه السيد ابن طاووس عن الصادق عليه السلام، ويدعو فيه لعدم طلب الحوائج في هذه الأيام، معلّلًا نحوستها بوقوع بعض الأحداث السيئة والمشؤومة فيها[4].

الصنف الثالث: الأيام المنحوسة في السَّنة

ورد في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّ في السَّنة اثني عشر يومًا نحسات في كلّ شهر منها يوم...»[5].

(1) **الكافي** ج4 ص147.
(2) **الخصال**: ص387.
(3) **المحاسن** ج2 ص346.
(4) **الدروع الواقية** لابن طاووس 259.
(5) **البحار** ج56 ص54.

وفي رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنها أربعة وعشرون، في كلّ شهر يومان...»[1].

وتتحدّث أكثر من رواية عن نحوسة يوم عاشوراء، منها: خبر صالح بن عقبة عن أبي جعفر عليه السلام: «إن استطعت أن لا تنتشر يومك في حاجة فافعل، فإنّه يوم نحس لا تقضى فيه حاجة مؤمن، فإن قُضِيَتْ لم يبارك ولم ير فيها رشدًا..»[2].

ملاحظات وتأملات

إننا وأمام هذا الحشد من الروايات لا بدّ أن نسجِّل الملاحظات التالية:

أولاً: إنّ حدوث أمرٍ سيّىء في يوم من الأيام، كولادة طاغية، أو وقوع أمر مفجع، كمقتل نبي أو ولي، لا يحوّل هذا اليوم ولا سيّما بمرور الزمن إلى يوم سوء، لأنّ الزمان كما قلنا سابقًا لا يُوصف بسوءٍ أو نحوسة، لأنّه مجرد وعاء وظرف يمكن أن يستغلّه الإنسان بفعل الخيرات أو ارتكاب القبائح، وعلى التقديرين، فالمدح أو الذمّ هو للإنسان لا للزمان.

ثانيًا: أنّه لو بُني على العمل بهذه الروايات وهي ـ كما اتضح ـ تنصّ على نحوسة ثلاثة أيام في الأسبوع، وسبعة في

---

(1) راجع **الحدائق الناضرة** ج14 ص40، **وكشف الغطاء** ج4 ص456.

(2) **مصباح المتهجد** للشيخ الطوسي ص773.

الشهر، وأربعة وعشرين في السنة، مع الأخذ في الاعتبار أنّه ليس من الضروري أن تلتقي هذه الأيام أو تتداخل، فسيكون معنى ذلك باختصار: أننا أمام عدة أشهر في السنة مطلوب فيها الاسترخاء وتجميد مختلف الأنشطة التجارية والاجتماعية والعلميّة وغيرها، والسؤال: أليس هذا مخالفًا لروح الإسلام ومقاصده ونصوصه التي تدعو الإنسان ليكون منتجًا وعاملًا، وأن لا يركن للدَّعة والكسل؟! وكيف نتقبّل أو نتصوّر أنّ الإسلام وهو مشروع دولة ونظام، يدعو إلى ما فيه شلّ حركة المجتمع وتعطيل أجهزة الدولة كلّ هذه المدة الزمنية؟!

ولا شكّ أنَّ تساهل الفقهاء إزاء الروايات المذكورة حول نحوسة الأيام وتعاملهم معها على أساس قاعدة التسامح في أدلّة السنن كان له محاذير نفسيّة واجتماعيّة واقتصادية، يقول المرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله رحمه الله: «إنّ الطريقة التي يثير فيها الأسلوب الفقهي مسألة المكروهات في باب السفر وفي أبواب الأعمال العادية المتعلّقة بأوضاع الإنسان العامة والخاصة، قد يؤدّي إلى الكثير من الشلل والجمود على المستوى العملي بحيث تتعطل مسيرة الحياة العامة للإنسان، فتؤدّي إلى الكثير من الأضرار النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد تنعكس في بعض الحالات على الأوضاع السياسية عندما تتحوّل الأمّة إلى أمّة خائفة من الزمن في نشاطاتها العامة والخاصة»[1].

---

(1) **تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم** عليه السلام ص47.

ثالثًا: إنّ الروايات المذكورة فضلًا عن كونها في معظمها ضعافًا ومراسيلَ ومرفوعات[1]، فإنّها معارضة بما ينفي النحوسة ويدعو إلى تمزيق هذه العادات البالية، ففي الحديث عن أبي الحسن الهادي عليه السلام: «أن رجلًا نكبت إصبعه، وتلقّاه راكب فصدم كتفه ودخل في زحمة فخرقوا ثيابه، فقال: كفاني الله شرّك فما أشأمك من يوم، فقال أبو الحسن: **هذا وأنت تغشانا** (تتردّد إلينا)**! ترمي بذلك من لا ذنب له، ما ذنب الأيام حتى صرتم تتشأمون بها إذا جوزيتم بأعمالكم فيها؟!** فقال الرجل: أنا أستغفر الله، فقال عليه السلام: **والله ما ينفعكم ولكن الله يعاقبكم بذمِّها على ما لاذم عليها فيه، أما علمت أن الله هو المثيب والمعاقب والمجازي بالأعمال، فلا تَعُدْ ولا تجعل للأيام صنعًا في حكم الله**»[2].

وفي الحديث عن أبي الحسن الثاني عليه السلام: «**من خرج يوم الأربعاء لا يدور** (الأربعاء الذي لا يدور هو آخر أربعاء من الشهر، كذا قيل) **خلافًا على أهل الطيرة وُقي من كلّ آفة،**

---

(1) كما أشار في **تفسير الميزان** ج19 ص72، أقول: المُرْسَل هو ما يرويه عن المعصوم عليه السلام من لم يدركه، وأمّا المرفوع فهو ما سقط وسط سنده أو آخره واحد أو أكثر مع التصريح بلفظ الرفع، وهو داخل في المرسل بالمعنى الأعم، ويطلق المرفوع أيضًا على ما أضيف إلى المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير، أي وصل آخر السند إليه عليه السلام فهو خلاف الموقوف ويباين المرسل تباينًا جزئيًا (راجع **معجم مصطلحات الرجال والدراية**).

(2) **تحف العقول** ص483.

وعوفي من كلّ عاهة وقضى الله ﷺ حاجته»[1]، وأهمية الرواية الأخيرة أنّها تدعو إلى كسر الاعتقاد الشائع حول نحوسة يوم الأربعاء، من خلال لسانها الذي يحثّ على مخالفة أهل الطيرة ويَعِدُ من خالفهم بالمعافاة من كلّ آفة.

رابعًا: يلوح من الرواية الأخيرة وسواها من الروايات أنَّ للنحوسة علاقةً باعتقاد الإنسان، فمن يعتقد بنحوسة يوم فقد يتحوّل هذا اليوم فعلًا إلى يوم نحسٍ بالنسبة إليه، لا من خلال إرادة الله لذلك بشكل مباشر، وإنّما لأنّ هذا الاعتقاد سيقود صاحبه بشكل لا إرادي ليعيش حالة من القلق والتوتر النفسي على امتداد اليوم، ومن الطبيعي أن يربط حينئذ كلّ حادث سيىء يصيبه في ذلك اليوم بتلك النحوسة، بل حتى لو لم يصبه حادث عرضي، فإنّ تلك الحالة النفسية نفسها الضاغطة على عقله ومشاعره قد تؤثّر في توازنه وتُوقعه في الأخطاء والحوادث المؤلمة، ولهذا فإنّ الروايات التي تدعو إلى معالجة نحوسة الأيام بالصدقة أو التوكل على الله، كما في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام: «**تصدّق واخرج أيّ يوم شئت**»[2]، هي في حقيقة الأمر تهدف إلى معالجة هذه الحالة النفسية المرَضيّة.

(1) **من لا يحضره الفقيه** ج2 ص266.

(2) **تهذيب الأحكام** ج5 ص49.

نحوسة الأعداد

وتمتدّ النحوسة عند بعض الناس إلى الأعداد والأرقام، كما هو الاعتقاد الشائع عند بعض الشعوب بالتشاؤم من العدد (13)، واعتباره عدد نحس ينبغي اجتنابه في الترقيم حتى لا تصل نحوسته إلى الأشخاص، وإذا اضطرّ أحد إلى حمل الرقم (13) واستخدامه في بعض شؤونه، فإنّه يتحايل على الرقم، كما لاحظنا ذلك في إيران ـ مثلًا ـ حيث إنّه عندما يصل ترقيم البيوت الذي تعتمده البلديات إلى العدد (13)، فإنّ صاحب البيت يرفض أن يُكتب على اللوحة المخصّصة لذلك رقم (13)، وإنّما يستبدله ويكتب العدد على الشكل التالي (12+1). إنَّ هذا الاعتقاد أيضًا لا قيمة ولا وزن له في منطق العلم والدين، «إذ ليس هناك أدنى تفاوت من زاوية منطقية وعقلية بين العدد (13) وسائر الأعداد الأخرى، لكي يطرح على الأقل احتمال أن يكون هذا التفاوت منشأ للخطأ الفكري والمنطقي البشري»[1].

(1) مطهري، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** ج2 ص552.

المفردة الثالثة

التشاؤم: عادة جاهلية رَفَضَها الإسلام

ومن المفاهيم المتشكّلة خارج الفضاء الديني، والمعيقة لتطوّر الإنسان وتقدّمه: مفهوم التشاؤم، أو ما يُعرف بالطِّيرَة، حيث لا يزال بعض الناس يتشاءمون من أماكن معيّنة، أو أيام محدودة، أو أشياء وكائنات مختلفة.

والتشاؤم اعتقاد قديم، فقد كان عرب الجاهلية يتفاءلون بالحمام وبنباح الكلب على مجيء الضيوف، ويتشاءمون من الغراب، حتى ضُرب به المثل، فقيل: «فلان أشأم من غراب البين»[1]. ولا يزال التشاؤم بالغراب أو بغيره شائعًا إلى أيامنا

(1) أنظر: **مجمع الأمثال**، لأحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط2، 1987م ج2 ص194، وقد أفاد النيسابوري في سبب إضافة البين إلى الغراب: «أن الغراب إذا بان أهل الدار للنُّجْعة ـ المكان الذي تقصده القبيلة طلبًا للكلأ ومساقط الثمار ـ وقع في موضع بيوتهم يتلمَّس ويتقمّم فتشاءموا به، وتطيروا منه، إذ كان لا يعتري منازلهم إلّا إذا بانوا فسموه غراب البين..»، وقد ذكر النيسابوري سبعة أمثال عربية تبدأ بكلمة «أشأم»، ممّا يدل على تجذر الاعتقاد بالطيرة عندهم، راجع: المصدر المتقدّم.

هذه، فرؤية الغراب أو سماع صوت البوم أو غيرها هو نذير شؤم تدفع الكثيرين إلى التوقّف عن بعض الأعمال والمهام، ولا سيّما السفر، وإذا ما أتمّ العمل فإنّه يفعل ذلك على مضض أو حذر، يفعله وهاجس الشؤم يتملّكه، وكأنّ الذي يختلج في نفوس الكثيرين أنّ النجاح في العمل مرتبط بهذه الأمور، بأن يكون السفر ـ مثلًا ـ في أزمنة محدّدة أو حالات خاصة، بحيث يكون نعيب البوم ـ مثلًا ـ نذيرًا للشؤم، ومؤشّرًا إلى الفشل في العمل أو السفر في هذا اليوم، أو هذه الساعة.

موقفنا من التشاؤم

والإسلام في موقفه الصارم من الجهل وكلِّ ما يعيق تقدّم الإنسان ونموّه، وفي حرصه الشديد على أن تسير الحياة وفق منطق السّنن والقوانين،وَقَفَ موقف الرافض لهذا الاعتقاد الجاهلي، لأنّه اعتقاد غير مبني على علم، أو معتمد على حجّة أو دليل، بل إنّه اعتقاد معيق لتقدّم الإنسانية، لتجاوزه لقانون السنن التي ربط الله بها بين الأسباب والمسبّبات، ومن هنا أنكر القرآن الكريم فكرة التشاؤم في ردّه على تشاؤم قوم موسى بموسى ﴿فَإِذَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓۗ﴾ [الأعراف: 131]، وتشاؤم قوم صالح بصالح: ﴿قَالُواْ ٱطَّيَّرۡنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَۚ﴾ [النمل: 47]، وتشاؤم أهل القرية برسلهم: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا تَطَيَّرۡنَا بِكُمۡۖ﴾ [يس: 18]، حيث كان الجواب على كلّ هؤلاء بأنّ الشرّ لم يأتِكم

من قبل الرسل والأنبياء، وإنّما جاء من قِبَل أنفسكم وما تحملونه من عناد وكفر وخبث، ﴿قَالُواْ طَٰٓئِرُكُم مَّعَكُمۡۚ﴾ [يس: 19]، ﴿أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمۡ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: 131].

إلى ذلك فإن التشاؤم ينافي مبدأ التوكّل على الله سبحانه، ومن هنا يتضح الوجه فيما يأتي من أنّ كفارة الطِّيرَة التوكل، كما أنّه ينافي الإيمان بأنّ الله هو الفاعل والمؤثّر في هذا الكون، ونسبة التأثير إلى غيره تعالى مع عدم وجود ما يؤكّد ذلك وفق قانون العلية لا يخلو من شرْك خفي، وهذ ما أكّدته بعض الأحاديث الواردة في هذا المجال، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ: «**من ردّته الطِّيرَة عن شيء فقد قارف الشرك**»[1]، وفي رواية أخرى: «**من ردّتْه الطِّيرَة من حاجة فقد أشرك**»[2]، والوجه في نسبة هؤلاء إلى الشرك ـ كما ألمحنا ـ أنّ هؤلاء يتخيّلون أنّهم إذا عملوا بما يقتضيه التشاؤم، فإنّ ذلك يدفع عنهم الضرّ ويجلب لهم النفع، وهذا إن ترافق مع اعتقادهم بأنّ ذلك قائم وواقع خارج إرادة الله وبصرف النظر عن تقديره فهو الشرك الجليّ، وأمّا إذا اعتقدوا أنّ هذا إنما يحدث وفق تقدير الله سبحانه، فهذا اعتقاد باطل ولا دليل عليه، وهذه الروايات التي تصف ذلك بالشرك إنّما ترشد إلى بطلان هذا الاعتقاد ومنافاته لمبدأ خلوص التوحيد لله سبحانه.

وفي ضوء ذلك يتّضح الحكم الشرعي للتطيّر والتشاؤم،

---

(1) **مجمع الزوائد** للهيثمي ج5 ص105.
(2) **مسند أحمد** ج2 ص220.

فالتشاؤم إن كان ينطلق من اعتقادٍ بمؤثّرية بعض الأشياء في الشرّ أو الخير، بعيدًا عن تقدير الله وتخطيطه فيكون محرّمًا ومنافيًا لمبدأ التوحيد، وأمّا إذا كان ينطلق من الاعتقاد بأنّ مؤثرية بعض الأشياء في الخير أو الشرّ جارية وفق قضاء الله وتقديره وتخطيطه، فهذا لن يكون اعتقادًا مُخرجًا عن الدين، ولكنّه اعتقادٌ باطل ولا شاهد عليه لا من علم ولا من وحي، والإصرار عليه يمثّل عنادًا وتمرّدًا على تعاليم الدين، وذلك محرّم بكلّ تأكيد.

هذا ما تقتضيه القواعد الإسلامية، لكن قد ورد في بعض النصوص الصحيحة رفع المؤاخذة على الطيرة، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ المعروف بحديث الرفع: «**رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطُرّوا إليه والحسد والطيرة والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة**»[1]، فكيف نفسّر ذلك؟ وإذا كان ثمّة اعتقاد يلامس الشّرك بالله فكيف يكون مرفوعًا عن العباد ولا يؤاخذون عليه؟!

والجواب: إنَّ المرفوع ـ ظاهرًا ـ ليس هو المؤاخذة على الطيرة بما هي اعتقادٌ وموقف فكريّ سواء كان يُمثِّل شِركًا بالله أو لا يمثّل ذلك، فإنّ هذا الاعتقاد بما أنّه أمرٌ اختياري للإنسان فهو اعتقاد باطل ومرفوض ولا يجوز تبنّيه،

(1) **التوحيد** للصدوق ص 352.

وهكذا فإنّ ترتيب الأثر العمليّ في الطيرة ليس مرفوعًا، وإنّما المرفوع هو حالة الانقباض النفسي التي تعتري الإنسان عندما يواجه بعض ما يُوجب التشاؤم ما يدفعه إلى الانسياق عملًا مع هذه الحالة، فإنّ الانقباض المذكور يُعبِّر عن حالة لا إرادية عند مَنْ يؤمن ويعتقد بالتشاؤم، ولذا كان مقتضى لطف الله ورحمته بالعباد أن يرفع المؤاخذة على ما ليس إراديًا للإنسان، دون ما كان اختياريًا له وهو الاعتقاد نفسه، ويشهد لما نقوله سياق حديث الرفع نفسه، حيث عُطف على رفع الطيرة رفع «الوسوسة في التفكير في الخلق» ـ التي هي عبارة عن حديث النفس الذي يفرض نفسه على الإنسان بشأن الله سبحانه، من قبيل التساؤل: أنّه إذا كان الله هو الذي خلقنا، فمن خلق الله؟ ـ ومن المعلوم أنّ الوسوسة المذكورة هي أمرٌ غير اختياري يقتحم على الإنسان أفكاره، كما أنّ قوله ﷺ: «ما لم ينطق بشفة» والذي هو قيد للثلاثة الأخيرة، أعني الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق، شاهد أيضًا على أنَّ رفع هذه الأمور مشروط بأمر وهو أن لا يتفوّه الإنسان بها ويترجمها بقولٍ أو فعل.

نصوص على طاولة النقد

ثم إنّه وأمام هذا الموقف الإسلامي الرافض لفكرة التشاؤم والتطير لا نجد مفرًا من رفض بعض النصوص التي تُنسب إلى الرسول ﷺ والتي تؤكّد صحّة التشاؤم من بعض الأمور، من قبيل ما رواه البخاري عنه ﷺ «**إنّما الشؤم في**

ثلاثة: في الفرس والمرأة والدار»[1]. وقد لاحظنا أنّه وبسبب منافاة هذا الحديث لما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، ومنها: قوله ﷺ «**لا طيرة**»، مما رواه البخاري نفسه[2] فقد احتار العلماء في تفسيره وتوجيهه، فقال: «مالك وطائفة: هو على ظاهره، وأنّ الدار قد يجعل الله تعالى سُكناها سببًا للضرر أو الهلاك، وكذا اتخاذ المرأة المعينة أو الفرس أو الخادم.. وقال الخطابي وكثيرون: هو في معنى الاستثناء من الطِّيرةَ، أي الطِّيرَة منهيٌّ عنها، إلّا أن يكون له دار يكره سكناها، أو امرأة يكره صحبتها، أو فرس، أو خادم فليفارق الجميع بالبيع ونحوه، وطلاق المرأة، وقال آخرون: وشؤم الدار: ضيقها وسوء جيرانها وأذاهم، وشؤم المرأة: عدم ولادتها، وسلاطة لسانها، وتعرّضها للريب، وشؤم الفرس: أن لا يُغزى عليها، وقيل: حِرانُها وغلاء ثمنها، وشؤم الخادم: سوء خلقه وقلّة تعهده لما فُوِّض إليه، وقيل: المراد بالشؤم هنا عدم الموافقة..»[3].

وهذه التوجيهات هي مجرّد تأويلات لا يُساعد عليها ظاهر الحديث، على أنَّ بعضها مرفوض ولا يمكن الموافقة عليه، من قبيل ما وُجِّه به شؤم المرأة من عُقمها، وسلاطة لسانها، فإنّ هذا جارٍ في الرجل أيضًا، فقد يكون عقيمًا

---

(1) **صحيح البخاري** ج3 ص217.

(2) م.ن ج7 ص31.

(3) **شرح مسلم للنووي** ج14 ص220، 222.

أو سليط اللسان، وهكذا ما ورد في تفسير وتوجيه شؤم الخادم أو الفرس أو الدار، فإنّها جارية في أشياء كثيرة، فما الموجب لتخصيص هذه الثلاثة بالشؤم؟! ولذا، فالأجدر رفض هذا الحديث وأمثاله، تنزيهًا لساحة النبي ﷺ عن مثل هذه الترّهات.

لا واقعية للتشاؤم

وبصرف النظر عن الموقف الإسلامي الرافض لفكرة التشاؤم، فلو أننا درسنا المسألة دراسة واقعيّة، فلن نجد ما يؤكّد صدقيّتها وواقعيّتها، فما أكثر ما يواجه الإنسان بعض الأشياء التي يتشاءم بها الناس، ولا يبالي بذلك ويسير في عمله أو سفره ولا يُصاب بمكروهٍ، بل يُوفّق في عمله وسفره، ولا سيما إذا كان ممن لا يؤمن بالطيرة أو لا يلتفت إلى أنَّ هذا الشيء هو من موجبات التطير والتشاؤم عند الناس، وهذا ما يؤشّر إلى أنّ القضيّة لا تعدو أن تكون حالة نفسيّة بحتة يعيشها الشخص بحكم اعتقاده بوجود رابط بين ما يواجهه من أسباب التشاؤم، وبين فشله في عمله وسفره، وهذا الاعتقاد المتجذّر في النفس قد يؤثّر في توازن الشخص ما قد يؤدّي إلى فشله في عمله أو تجارته أو سفره، وهذا ما يُوهِم الكثيرين بواقعية التطيّر في غفلة عن أنّه لا رابط بين الأمرين، ولا وجود لأيّة علاقة سببيّة بينهما، وليس ثمة ما يؤكّد صدقيّة هذا الربط أو واقعيّته، لا من العقل ولا من العلم، ولا الواقع يؤكّد ذلك كما قلنا، وإلّا لو كان ثمة رابط بين الأمرين لعمّت

القضية وشملت كل الناس، مع أنّها لا تواجه إلّا من يعتقد بها، ويسيطر عليه هاجس الشؤم، فيُصاب بالتوتّر والقلق ويفشل في نشاطه التجاري أو سفره أو زواجه.. وهذا ما يؤكّده الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «**الطيرة على ما تجعلها، إنْ هوّنتها تهوّنت، وإن شددتها تشدّدت، وإن لم تجعلها شيئًا لم تكن شيئًا**»[1].

وفي حديث آخر عنه عليه السلام: «..**وكما لا تضرُّ الطِّيرَةُ من لا يتطيّر منها، كذلك لا ينجو من الفتنة المتطيّرون**»[2].

وربما يتساءل البعض، إذا كان التشاؤم فكرة موهومة ومُتَخيّلة ولا واقعيّة لها، فكيف اعتقد بها الكثير من شعوب العالم، ولا يزال الاعتقاد بها شائعًا إلى اليوم؟

والجواب: أنّه ربما يكون التشاؤم من بعض الأشياء، قد انطلق في بداية الأمر من اقتران اتفاقي مؤثّر ومتكرّر لأكثر من مرة بين رؤية أحد الأشياء، ووقوع حادث مؤلم، فتخيّل الناس من خلال الذهنيّة الساذجة غير المتبصّرة بالأمور، وجود علاقة سببيّة بين الأمرين.

علاج التشاؤم

وفي سبيل التخلّص من عادة التشاؤم، فقد اعتمد الإسلام أسلوبًا متمايزًا يمزج بين الفكر والتربية، وتوضيح

---

(1) **الكافي** ج8 ص198.

(2) **أمالي الشيخ الصدوق** ص382.

ذلك: أنّه لو كنا أمام اعتقاد يعبّر عن حالة فكرية بحتة، لأمكنت مواجهته بالموقف الفكري المضادّ، وذلك من خلال التأكيد على رفض فكرة التشاؤم لعدم واقعيّتها، ومنافاتها لمبدأ التوكّل على الله، إلّا أننا في حقيقة الأمر أمام اعتقاد يعبّر عن حالة فكرية ونفسيّة متجذّرة في النفوس نتيجة التربية والعادة، ولذا كان من الضروري لمواجهة هذه الحالة اعتماد أسلوب تربويّ يتخطّى مجرّد الموقف الفكري الذي تقدّم الحديث عنه، وهذا ما نلحظه في الوصايا الواردة في الروايات، فإنّها أكّدت اتباع جملة من الخطوات أهمّها:

1 ـ تأكيد مبدأ الارتباط بالله والتوكّل عليه، باعتباره المالك لكلّ شيء، والقادر على كل شيء، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ **«كفارة الطيرة التوكّل»**[1].

2 ـ مخالفة ما يقتضيه التشاؤم وعدم الانسياق معه، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ **«إذا تطيرت فامضِ، وإذا ظننت فلا تقضِ، وإذا حسدت فلا تبغِ»**[2].

إنّ علينا كمؤمنين أن نعمل على رفض فكرة التشاؤم بالأزمنة أو الأمكنة أو الحيوانات أو غير ذلك، وأن نربّي أمّتنا على عدم الانسياق مع هذه الفكرة وذلك بالتوكّل على الله سبحانه وتعالى والاعتماد على تأييده وتسديده.

---

(1) **الكافي** ج8 ص198.

(2) **بحار الأنوار** ج14 ص153، **تحف العقول** ص50.

المفردة الرابعة

مفهوم الحظ في الميزان الإسلامي

إنَّ كلمات: الحظّ، النصيب، البخت تعبّر عن مفهوم واحد يمكن اعتباره من المفاهيم المتشكّلة خارج الإطار الديني، لكن المِخيال الشعبي أضفى عليه صفة دينية، أو أقله تمّت مصالحته مع الدين، أو اعتُبر منسجمًا مع التعاليم الدينية وغير منافٍ لها، ومفهوم الحظ هذا الذي يحتجّ به الكثيرون لتبرير إخفاقاتهم في الحياة، سواء على المستوى الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو السياسيّ... أو على مستوى الفرد أو الجماعة، ليس مفهومًا حادثًا ولا اعتقادًا مستجدًّا، بل إنَّ له امتدادًا في تاريخ البشر على اختلاف أديانهم وقومياتهم وألسنتهم.

الحظّ في الأدب والأمثال الشّعبية

وقد ظهر هذا المفهوم جليًا في الأدب والشّعر العربي والفارسي، قال ابن الرومي:

إنّ للحظّ كيمياء إذا ما مسّ قردًا أحاله إنسانا

وقال شاعر آخر:

إن حظّي كدقيق بين شوك نَثَرُوه

ثم قالوا لحُفاةٍ يوم ريحٍ اجمعوه
صَعُبَ الأمر عليهم قال قوم اتركوه
إنّ من أشقاه ربي كيف أنتم تُسعِدوه؟

إنّ انتشار مفهوم الحظ في الأدب والشعر يعكس رسوخه واستحكامه في أذهان النخبة، فضلًا عن العامة، كما يعكس ذلك بوضوح دخوله في الأمثال الشعبية، من قبيل المثل الشائع «إدّيني حظ وارميني في البحر»، أو المثل القائل: «من ليس له حظ فلا يتعب ولا يشقى»، أو القول لمن لم ينجح في عمله بتهكم: «حظك يفلق الصخر»، أو المثل الشائع عند المصريين «الحظّ لمّا يواتي يخلّي الأعمى ساعاتي والمكسّح عجلاتي»، أو نحوها من الأمثال.

إن الأفكار التي يتم التعبير عنها عبر الأمثال الشّعبية هي أفكار منغرسة في الأذهان ومستحكمة في النفوس، وقضية الأمثال الشعبية بحاجة إلى دراسة متأنية للتعرّف إلى كيفية تشكّلها وبيان منطلقاتها وتأثيراتها، وقد يكتشف الباحث أنّ الكثير من هذه الأمثال تمثّل حِكَمًا بالغة ومفيدة اقتبسها الإنسان من الأنبياء أو الحكماء، أو أنّها حصيلة تجربة وخبرة إنسانية طويلة، وأحيانًا تعبّر عن مفاهيم مغلوطة، أو مشوّهة، كما هي الحال في أمثلة الحظّ أو النصيب المشار إليها.

وقد تزداد قناعة الناس بفكرة الحظّ من خلال مشاهداتهم أو معايشتهم لبعض الأحداث، حيث يحدّثونك أنَّ شخصين

ـ مثلًا ـ قاما بالعمل نفسه، وهما يمتلكان الخبرات نفسها، ومع ذلك فقد نجح أحدهما وحالفه الحظ دون الآخر، أو أنَّ فلانًا وفلانًا اللذين تعرضا للحادث نفسه قد نجا أحدهما وتضرّر الآخر، ولا يجدون تفسيرًا لذلك إلا الحظ.

الموقف الإسلامي

لقد كنت تناولت هذا المفهوم ـ مفهوم الحظ ـ بالنقد في بحث منشور حول نظرة الإسلام إلى العمل[1]، لكن ذلك كان حديثًا عابرًا لم يفِ الموضوع حقّه، وقد أثار تساؤل بعض القراء، ولذا رأيت أنَّ الأمر بحاجة إلى مزيد بيان وتركيز، وما يمكن أن نقوله هنا بشأن الموقف الإسلامي من هذا المفهوم:

الاعتقاد بالحظ وشائبة الشّرك

أولاً: إنّ الحديث عن الحظ كما لو كان قدرًا يرسم مصير الإنسان ويحدّد مساره، بعيدًا عن إرادة الله سبحانه وتعالى وتخطيطه، أمر مرفوض في المنطق الإسلامي، بل إنّ الاعتقاد بذلك يحمل شائبة الشّرك بالله، فليس ثمة شيء مؤثر في هذا الكون خارج إرادة الله.

وعلى فرض تجاوز هذه الإشكالية من خلال ربط «الحظ» بالتدبير الإلهي والإرادة الإلهية، ليصبح ـ أي الحظّ ـ مرادفًا لما قسمه الله للناس من حظوظ وقدّره من قضاء، بعيدًا

(1) أنظر: كتاب من **حقوق الإنسان في الإسلام** ص 221.

عن الصدفة أو العشوائية، إنّه بناء على هذا التفسير لا يغدو مفهوم الحظ منكرًا شرعًا، لكن يبقى أن يقال: إنّه لا داعي لهذه التسمية، ولنسمّ الأشياء بأسمائها بحيث نعبّر عن ذلك بالتقدير أو التدبير أو التوفيق وليس الحظ، ومع صرف النظر عن هذه الملاحظة الشكلية، ولا سيما أنّه قد قيل: لا مشاحة في الاصطلاح، والتسليم بمشروعية المفهوم وفقًا للتفسير المذكور، فإنّ ثمة ملاحظة أخرى لا يمكن تجاوزها أو إغفالها، وهي أنّ فكرة الاعتقاد «بالحظ السيّئ» تحديدًا، لا بدّ من استبعادها، لأنّ ما يريده الله ويقدّره لعباده هو خيرٌ محض، فهو لا يفعل إلّا ما فيه مصلحتهم وإن كانوا لا يدركون ذلك، نعم وصف «السيّئ» قد يكون مقبولًا نسبيًا، وأمّا على نحو الإطلاق فلا، لأنّه ليس هناك شيء مما خلقه الله سيئًا أو شرًّا بالمطلق، بل إنّ الأمور التي نخالها شرورًا قد يكون الخير كامنًا في ثناياها من حيث لا ندري، وكما قال الإمام عليه السلام في دعاء الافتتاح: «**ولعلّ الذي أبطأ عني هو خيرٌ لي لعلمك بعاقبة الأمور**».

الاعتقاد بالحظ وشائبة الجبر

ثانيًا: إنّ الاعتقاد بأنّ للحظ تأثيرًا في رسم المستقبل وصنع الأحداث بعيدًا عن إرادة الإنسان نفسه لا يخلو من شائبة الجبر، لأنّ معنى ذلك: أنّ الحظ قدر لا مفرّ منه ولا مجال لتغييره، وأنّه يتحكّم في مصير الإنسان ويحدّد نجاحه وإخفاقه وسعادته وشقاءه، دون أن يكون لهذا الإنسان دورٌ في

التغيير، وهل يعني ذلك سوى أمر واحد وهو أنّ الإنسان ريشة في مهب الريح يتجاذبه الحظ ويتقاذفه النصيب؟! والحقيقة، إنّ هذا النوع من الجبر هو أسوأ ـ بمراتب ـ من الجبر الكلامي الذي اعتقدته بعض الفرق الإسلامية، لأن ذاك ـ أعني الجبر الكلامي ـ يفترض سلب إرادة الإنسان وإلغاء دوره في الفعل لمصلحة إرادة الله وفاعليته، أي إنّه يسلب اختيار الإنسان حفاظًا على عقيدة التوحيد، كما يزعم أصحاب هذا الرأي، بينما الجبر المشار إليه في المقام يسلب إرادة الإنسان وقدرته على الفعل لمصلحة قضية موهومة، هي فكرة الحظ.

وخلاصة القول: إنّه ليس في منطق الإسلام شيء اسمه الحظ والنصيب خارج نطاق التدبير والتقدير الإلهي، بل كلّ شيء يجري وفق ميزان معلوم ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 7]، وكل شيء قد وضع في مكانه المناسب ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49]، كما أنّه ليس في منطق العلم أيضًا شيء اسمه الصدفة أو الحظّ أو العشوائية أو العبث، وإنّما هناك القوانين الكونية والسّنن الإلهيّة التي يُعَدُّ كلّ مَنْ وفّق للأخذ بها فائزًا، وسيكون النجاح حليفه ولو كان فاجرًا أو كافرًا، ومن تخلف عنها فقد هوى، وإن كان مؤمنًا تقيًا.

الحظّ والفشل

ثالثًا: إنّ الاعتقاد الذي يتملّك الكثيرين بأنّ واقعهم الزري وما يكابدونه من الفقر والمرض والاستبداد والظلم هو

حظهم الذي لا مفرّ منه، أو نصيبهم المكتوب عليهم في هذه الحياة، وأنّ واقع الآخرين الذين يعيشون برخاء وطمأنينة بعيدًا عن الفقر والقهر، هو أيضًا حظّهم ونصيبهم في هذه الحياة، ولا مجال لتغيير حظّ هؤلاء ولا أولئك، هو ليس اعتقادًا باطلًا فحسب، بل هو اعتقاد معطِّل للطاقات، قاتل للطموح والأمل في التغيير، و«ببركة» هذا الاعتقاد ونحوه من الاعتقادات التخديريّة ورثت أمّتنا فائضًا من التخلّف والتقهقر.. إنّ الكسالى هم الذين يتشبّثون بمفهوم الحظ لتبرير فشلهم وتقاعسهم وتقصيرهم و«زهدهم» في العمل وقصور همّتهم عن النشاط والحيوية، ويتّخذونه «شمّاعة» يعلّقون عليها فشلهم وكلّ هزائمهم، ولنِعمَ ما قاله الشهيد مطهّري في هذا المجال: «إنّ فكرة الحظ من الأفكار الوهمية التي ظهرت لتعبّر عن غياب جميع قوانين الكون وسننه في الذهنية السائدة» ويضيف: «واضح أنّ الحظ فكرة لا تقوم على أساس أيّ منطق علميّ أو فلسفيّ أو قرآنيّ لكنّها سَرَت في مجتمعاتنا إلى كلّ مواقف حياتنا الصغيرة والكبيرة»[1].

(1) **التجديد والاجتهاد في الإسلام**: ص45.

المفردة الخامسة

الإصابة بالعين بين الحقيقة والخرافة

ومن جملة المعتقدات التي هي مثار جدل كبير، إنْ لجهة واقعيتها، أو لجهة شرعيّتها، قضية «العين»، أو ما يُعرف بـ «صيبة العين». فما هو المراد بالعين؟ وما هو الموقف العلمي والإسلامي منها؟

تعريف العين وعلاقتها بالحسد

«العين» ـ بناءً على مصداقيتها ـ هي عبارة عن نظر المرء باستحسان مشوب بحسدٍ وخبث بحيث يحصل للمنظور إليه ـ إنسانًا كان أو حيوانًا أو شيئًا ـ ضرر أو عطب، قال ابن منظور: «والعين: أن تصيب الإنسان بعينٍ، وعان الرجل يعينه فهو عائن والمصاب معين»[1].

والإصابة بالعين ـ على فرض صحتها ـ لا يتمكّن منها كلّ الناس، وإنما تحصل من بعض ذوي النفوس الخبيثة التي يتملّكها الحسد ويسيطر عليها الشعور بالنقص، وهي ـ أعني العين ـ قد تؤثر بصورة عفوية غير إرادية بمعنى أنّ العائن لا

(1) **لسان العرب**: ج13 ص301.

يدرك ولا يشعر بما يترتّب على نظرته من إضرار بالآخرين، ولذا قد يضرُّ بعض محبّيه على ما يُقال، حتى أنّه ورد في بعض التعويذات الشعبية الاستجارة من عين المحبّ «حفظتك بالله من عين أمك وأبوك واللي بيحبوك». كما أنّها قد تؤثّر بصورة إرادية متعمّدة، ويحكى أنَّ بعضهم إذا أراد أن يصيب أحدًا بالعين تجوّع ثلاثة أيام ثم ينظر إليه فيصرعه![1].

ولكن ما هي النسبة بين الحسد والعين؟ وهل كلّ حاسد هو في معرض إصابة غيره بالعين؟

والجواب: إنَّ الحسد هو عبارة عن انفعال نفسي يتمنّى صاحبه زوال النعمة عن المحسود سواء رغب الحاسد أن تكون النّعمة له أو لا. وهذا الانفعال الذي يتحكّم في الحاسد بسبب عُقَده النفسية وخُبث سريرته ربما بقي حبيسًا لديه، وفي حدود الأماني وهذا هو الحسد، وربما خرج عن حيّز الأمنية إلى حيّز الفعل وإلحاق الضّرر بالغير، إما عن طريق اليد وإما اللسان وإما العين ـ إن ثبت أنّ للعين قدرة على التأثير ـ والحالة الأخيرة فقط هي التي تسمّى بالعين، وبذلك يتّضح أنّ النسبة بين الحسد والعين هي العموم والخصوص المطلق باصطلاح المناطقة، أي إنّ كلّ عائن حاسد، وليس كلّ حاسد عائنًا.

تجذّر الاعتقاد بالعين

الاعتقاد بالعين هو اعتقاد قديم وواسع الانتشار، فقد

(1) **بحار الأنوار**: ج60 ص12.

عرفته مختلف الشعوب، فآمن به الفينيقيون والفراعنة واتخذوا للوقاية من العين الأحجبة والتعاويذ والخرز الأزرق، كذلك آمنت به الشعوب الأوروبية ولا سيما الإيطاليين،فقد ذكر أنّ البابا بيوس التاسع كان يصيب بالعين، وأنّه تسبّب بقتل مئات الأشخاص بسبب نظره إليهم طويلًا، ونحوه ما يُحكى عن ملك إسبانيا ألفونس الثالث عشر، والاعتقاد عينه منتشر لدى الشعوب والقبائل الإفريقية[1].

وأما لدى القبائل العربية، فإنّ الاعتقاد بإصابة العين متجذّر ويعود إلى العصر الجاهلي، حيث اعتقد العرب أنّ عيون بعض الناس «لا تنتج إلّا شرًا وهي لا تكاد تكون في خير مطلقًا، ولذلك تجنّبوا العائن وابتعدوا عنه، وقد تفنّنوا في ابتداع وسائل الوقاية من العين، فاستعملوا الحرز والتعاويذ والرقى والتمائم، من قبيل تعليق كعب الأرانب أو منقار الغراب على أنفسهم، كما اتقوا العين الصائبة بوضع الوشم على الخدين والذقن، ومن الأمثال العربية المتعلّقة بإصابة العين قولهم: «إنَّ العين تدني الرجال إلى أكفانها والإبل إلى أوضامها» والأوضام جمع وضم وهو ما يوضع عليه اللحم من خشب أو غيره»[2].

وبالنظر إلى عصرنا الحاضر، فإنّنا نلاحظ أنّ الاعتقاد

---

(1) راجع **إصابة العين، حقيقتها، الوقاية منها، علاجها**، راجي الأسمر: ص25 ـ 30.

(2) راجع **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**: ج6 ص751 ـ 754.

بالعين لا يزال منتشرًا في مختلف الأوساط ولدى الشعوب كافة، سواء من أتباع الأديان السماوية أو غيرهم، مع أنّ نسبة المعتقدين بالعين قد تتدنّى في أوساط المتعلّمين وطلاب الجامعات وذوي الاختصاصات العلميّة.

حقيقة تأثير العين

ثمة أقوال ووجوه متعدّدة في تفسير حقيقة العين وبيان تأثيرها:

1 ـ التفسير الاتفاقي

ومفاده أنّ إرادة الله وسنّته جرتا على إحداث تغيير في المحسود والمعيون عند نظر العائن إليه وتحديقه إليه دون أن يكون هناك علاقة سببية بين الأمرين، وإنما المغيّر والفاعل هو الله، لكن تغييره جرى اتفاقًا عند نظر العائن، وقد تبنّى هذا الرأي السيّد المرتضى وأبو القاسم البلخي وأبو هاشم[1].

وهذا التفسير، فضلًا عن افتقاره إلى الدليل، فإنّه يحمل إنكارًا ضمنيًا لتأثير العين.

2 ـ التفسير المادي: وله تقريبان

أحدهما: التقريب الساذج المنسوب إلى الجاحظ،

---

(1) راجع **بحار الأنوار**: ج60 ص7و10، **والمجازات النبوية**: ص368.

وحاصله: أنّ ثمة أجزاءً مادية تنفصل من العين وتتصل بالجسم المحسود فتؤثر فيه تأثير السُّم في الجسم الملدوغ.

الثاني: وهو التقريب الذي يعطيه البعض لبوسًا علميًا، وخلاصته: أنّ العين بتركيبتها الفيزيائية هي أشبه بعدسة مكبّرة تستجمع الأشعة الكهرومغناطيسية الموجودة في جسد الإنسان وتوجّهها نحو الأشخاص والأشياء، وكما أنّ المكبّر يحرق الورق والهشيم اليابس تحت وطأة الأشعة الشمسية الموجهة بواسطته، فإن العين أيضًا وبتوسّط هذه الطاقة الكهرومغناطيسية قد تحرق أنسجة محدّدة في الجسم الإنساني أو الحيواني أو النباتي أو غيره[1]، ومن هنا يُنقل أنّ بعض الأشخاص ربما ينظر إلى كأس فيحرّكها من مكانها أو يكسرها، أو ما إلى ذلك.

إنّ الموافقة على هذا التفسير هي رهن الاعتراف به من أهل الخبرة والاختصاص، الأمر الذي لم نتحقّقه حتى الآن ولم نتوثّق من صحّته.

3 ـ التفسير النفسي

وهو المنسوب إلى الحكماء ومفاده: «أنّه ليس من شرط المؤثر أن يكون تأثيره بحسب الكيفيات المحسوسة... بل قد يكون التأثير نفسانيًّا محضًا..»[2].

وهذا التفسير ـ كما لاحظنا ـ وضع المسألة في إطار

(1) **الخط الأحمر**: لموسى برنس ص160.

(2) **بحار الأنوار**: ج60 ص10.

الإمكان، وهو ما لا نمانع منه، شريطة أن لا تثبت صحّة تفسير آخر.

إنّ التفاسير الآنفة إنما يكون لها نصيب من الصدقية ويتحتّم اللجوء إليها في حال تمّ الاعتراف بواقعية العين ولم يثبت بطلانها، فهل يمكننا الاعتراف بذلك؟ وبالأحرى هل من دليل يحتم الاعتقاد بواقعية الإصابة بالعين، أم أنّه معتقد أقرب إلى الخرافة منه إلى الحقيقة؟

الإصابة بالعين والإمكان العقلي والعلمي

في الإجابة عن ذلك لا بدّ من القول بداية: إنّنا عندما نواجه أمرًا ما أو حدثًا معينًا ـ سواء كان متصلًا بالمعتقد أو بالواقع ـ فإنّ علينا أن لا نسارع إلى رفضه ورميه بالخرافة، كما أنّ علينا ألا نكون سُذَّجًا، فنبادر إلى الإذعان له وترتيب الآثار عليه، والموقف الصحيح في هذه الحال أن نضعه في دائرة الإمكان، قال الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا: «كلّ ما طرق سمعك فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه واضح البرهان»[1]. ومسألة الإصابة بالعين تندرج في هذه القاعدة، أي لا بدّ أن تُوضع في دائرة الإمكان العقلي، إذ ليس ثمّة محذور عقلي في كون العين لدى بعض الناس مؤثرة في ما تحدّق إليه، فلا مبرر لإنكارها، كما أنّه لا بدّ أنْ تُوضع في دائرة الإمكان العلمي، إذ ليس هناك استحالة علميّة في مؤثّريتها، ولا سيّما

(1) تقدّم توثيق هذا الكلام سابقًا فراجع.

بملاحظة ما تقدمت الإشارة إليه من وجود قوة كهرومغناطيسية يمتلكها جسم الإنسان بإمكانها التأثير في الأجسام، وإنّ ما يعرف «بالتنويم المغناطيسي» يعتمد على هذه القوة.

إنّ الإمكانية العلميّة، وكذا العقلية قد ترتفع نسبة الاحتمال فيها إلى درجة التصديق، وقد تنخفض إلى درجة الإنكار، وهذا الارتفاع أو الانخفاض مرتبط بوجود القرائن والشواهد العلميّة، أو الدينية، سلبًا أو إيجابًا.

وإذا كنا لا نملك شواهد علميّة دقيقة تؤيد الاعتقاد بالعين، فربما يقال بأننا نمتلك شواهد إسلامية في هذا المجال، فهل هذا صحيح؟ وهل تتم هذه الشواهد؟

الموقف الإسلامي من الإصابة بالعين

يبدو أنّ الاعتقاد بإصابة العين لم يحظَ ـ رغم شهرته ـ بإجماع إسلامي، فقد أنكر بعضهم تأثير العين صراحة، كما هي حال الجبائي (أحد أئمة المعتزلة) وفسرّها بعضهم تفسيرًا هو أقرب إلى الإنكار، كالشّريف الرضي وأبي هاشم وأبي القاسم البلخي الذين رأوا ـ في تفسير العين ـ أنّ الله سبحانه وتعالى ـ وحفظًا للحاسد من الحرام ـ يسلب نعمته من المحسود ويعوّضه بنعمة أخرى بدلًا منها[1]، وكيف كان، فالمهم هو العثور على سند إسلامي للإصابة بالعين من الكتاب أو السّنة.

(1) **المجازات النبوية**: ص369.

والظاهر أننا لا نمتلك سندًا إسلاميًا يبعث على اليقين أو الاطمئنان إلى واقعية الإصابة بالعين، ونحن إنما نصرّ على ضرورة توافر سند يبعث على اليقين أو الاطمئنان، لأنَّ القضية المبحوث عنها ليست من القضايا الفقهية التي يُكتفى فيها ـ وفق بعض المباني ـ بخبر الواحد[1]، أو بغيره من وسائل الإثبات الظني، وإنما هي من القضايا ذات البُعد الاعتقادي التي تحتاج إلى أدلة تفيد اليقين أو الوثوق.

القرآن والإصابة بالعين

حاول البعض التمسّك بالقرآن الكريم، لإثبات صحة الاعتقاد بالعين، وذلك من خلال بعض الآيات، وأهمّها، آيتان:

الأولى: قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام في وصيّته لأبنائه: ﴿يَٰبَنِيَّ لَا تَدۡخُلُواْ مِنۢ بَابٖ وَٰحِدٖ وَٱدۡخُلُواْ مِنۡ أَبۡوَٰبٖ مُّتَفَرِّقَةٖۖ وَمَآ أُغۡنِي عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٍۖ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُۖ وَعَلَيۡهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: 67]، فقد فُسِّرت دعوة يعقوب لأولاده بالتفرّق بأنّها حماية لهم من العين، لأنّهم كانوا ذوي جمال وهيئة وكمال[2].

---

(1) خبر الواحد: هو الذي يرويه آحاد الناس ولا يصل إلى درجة التواتر وحصول اليقين به.

(2) نقل ذلك عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدي والحسن، أنظر **التبيان للشيخ الطوسي**: ج6 ص167.

لكنَّ التفسير المذكور غير تام، إذ من الممكن أن يكون السبب وراء أمرهم بالتفرّق هو حمايتهم من الأذى والملاحقة في حال دخولهم مجتمعين من باب واحد.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَـٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [القلم 51 ـ 52]، حيث حُمِل قوله «ليزلقونك بأبصارهم» على معنى: يُهلكونك ويصيبونك بأعينهم.

ويُلاحظ على ذلك: بأنّ دلالة الآية على الإصابة بالعين غير واضحة، وغاية ما تدلّ عليه، أنّ الذين كفروا ولشدّة غيظهم ينظرون إلى رسول الله نظرات ملؤها الحقد والغضب تكاد تصرعه، وهذا التعبير متعارف عليه ومألوف ويُراد به بيان حدّة النظرة ولؤم صاحبها، دون أن يكون لها تأثير سلبي واقعًا، ونظيره ما يتردّد على الألسنة في التعبير عن النظرة الحانقة: «يكاد يأكلك بعينيه».

الروايات: تهافت واضطراب

هذا فيما يرتبط بالقرآن الكريم، أمّا السنة فيُلاحظ وجود روايات عديدة واردة في مسألة العين، بيد أنّها في مجملها لا تخلو من ملاحظات، إمّا في سندها وإما في دلالتها، الأمر الذي يبعث على التوقّف في بناء الاعتقاد بالعين عليها، ولا سيما بملاحظة أنَّ الروايات المرويّة من طريق أئمة أهل

البيت عليهم السلام واردة في المصادر الحديثية الثانوية[1]، وإليك بعض هذه الروايات:

1 ـ في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «أكثر من يموت من أمّتي بعد قضاء الله وقدره بالعين»[2].

ومع غضّ الطرف عن ضعف سند الرواية، فإنّ مضمونها لا يخلو من استغراب، لأنّها جعلت الإصابة بالعين خارج نطاق القضاء والقدر، مع أنّ من المعلوم أنّه ما من حدثٍ من أحداث هذا الكون يقع خارج نطاق القضاء والقدر، فكيف تكون الإصابة بالعين خارج ذلك؟!

2 ـ ورُوِي عنه صلى الله عليه وآله وسلم «العين حق ولو كان شيء سابق القدر لسبقته العين»[3].

ويبدو أنّ هذا الحديث الذي أُورِد في سياق الاستدلال على صحّة الاعتقاد بالعين، هو على عكس المطلوب أدلّ، لأنّ «لو» حرف امتناع لامتناع، فيكون مفاد الحديث أنّه ليس هناك شيء يسبق القدر بما في ذلك العين، نعم لو فرض محالًا أنّ شيئًا سبقه لسبقته العين، فهذا الحديث هو نظير قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت**

(1) راجع على سبيل المثال: **بحار الأنوار** ج60 ص18 وما بعدها.
(2) **كنز العمال**: ج6 ص745.
(3) رواه أحمد ومسلم والترمذي وصححه، **راجع نيل الأوطار**: ج9 ص107.

يدها»[1]، أو قوله ﷺ «**ولو كنت مفضّلاً أحدًا لفضلت النساء»**[2].

وفي ضوء هذا يتعيّن علينا تفسير ما جاء في صدر الرواية بأنّ «العين حقّ»، هذا التعبير الوارد في العديد من الروايات[3]، وإذا لم نجد تفسيرًا وتوجيهًا مقبولًا يوفق بين صدر الرواية وذيلها تعيّن رَفْضُها، أو أقله ردّ علمها إلى أهلها بسبب التهافت الملحوظ فيها.

3 ـ وفي الحديث عن علي عليه السلام: «العين حق، والرقى حق، والسّحر حق، والفأل حق، والطيرة ليست بحق، والعدوى ليست بحق..»[4].

وهذه الرواية فضلًا عن أنّها لم ترد في جميع نسخ نهج البلاغة، وإنّما وردت في نسخة ابن أبي الحديد فقط، فإنّ مضمونها يزيد في وهنها، وذلك من جهتين:

الأولى: اعتبارها أنّ: «السحر حقّ»، وهو أمرٌ مخالف للقرآن، فإنّه ظاهر في عدم واقعية السحر، قال تعالى: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعۡيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسۡتَرۡهَبُوهُمۡ﴾ [الأعراف: 116]، وقال في

(1) **سنن الدارمي** ج2 ص173.
(2) **السنن الكبرى** ج6 ص177.
(3) راجع **المستدرك للحاكم** ج4 ص215، **وسنن ابن ماجة** ج2 ص1159، **وبحار الأنوار** ج60 ص18 وما بعدها.
(4) **شرح نهج البلاغة** ج1 ص372.

الموضوع نفسه: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 66].

الثانية: أنّها افترضت أنّ «العدوى ليست بحقّ»، وهذا أمرٌ مخالف للوجدان وللحقيقة العلميّة، وقد عالجنا هذا الأمر في مجال آخر[1].

الرقى من العين

وقد يستدلّ على حقّانية العين وتأثيرها بما ورد في الحديث من مشروعية اتخاذ الرقى منها، ولعلّ غالب الروايات الواردة في العين ناظرة إلى ذلك، فقد روي عنه ﷺ أنّه سمح باتخاذ الرقى، ورقى الحسنين عليهما السلام[2] وعوّذهما قائلًا: «أعيذكما بكلمات الله التامة من كلّ شيطان وهامة، ومن كلّ عين لامة»، كما أنّه ﷺ أذن لأسماء بنت عميس أن ترقي أولاد جعفر بن أبي طالب، وروي أنّ جبرائيل عليه السلام رقى رسول الله ﷺ، وعلّمه الرقية وهي «بسم الله أرقيك من كلّ عين حاسد الله يشفيك»، فقد يقال: إنّه لا معنى للرقية من العين لو لم تكن حقًا ولها تأثير واقعي.

لكن يمكن القول: إنّ أمره ﷺ باتخاذ الرقى والتعويذ من العين ـ لو صحّت الروايات الواردة في ذلك ـ لا يدلّ على تأثير العين نفسها، إذ ربما كانت الاستعاذة من شرّ صاحب العين، وإنما نُسبت إلى العين، لأنّها الحاسة الأساسية التي

(1) كتاب **الإسلام والبيئة**، ص 248.

(2) راجع **بحار الأنوار** ج60 ص17 وما بعدها.

تلتقط الصور وترسلها إلى العقل أو القلب فتثيره سلبًا أو إيجابًا، كما أنّها ـ أعني العين ـ هي التي يظهر عليها أكثر من سائر الحواس الغضب والحنق، وربما يكون في الأمر باتخاذ الرقى محاولةُ علاجٍ نفسي للمنظور إليه، باعتبار أنّ هذه الروايات واردة في ظلّ واقع يسوده الاعتقاد بالعين وتأثيرها الكبير.

هل الوقوع دليل الصحة؟

وربما يتمسّك البعض لإثبات صدقيّة العين وصحّة الروايات الواردة بشأنها بالوقوع، فإنّ الاعتقاد بالعين لدى مختلف الشعوب ليس مجرّد أوهام، وإنما تُصدِّقه الوقائع والتجارب، وقد قيل: إنَّ الوقوع خير دليل على الإمكان والصحة.

ولنا أن نتأمل في هذا الكلام، وندعو إلى التأكّد من صحّة النقولات التي تُذكر بهذا الصدد، فإنّ ما قد يعتقده الناس تأثيرًا للعين قد يكون له أسباب أخرى، ولا علاقة سببيّة بينه وبينها، إلّا أنّ الاعتقاد الشعبي الراسخ بها هو الذي ينسب إليها هذه التأثيرات، وقد علّمتنا التجارب عدم التسرّع في قبول الكثير من المعتقدات الشّعبية غير المستندة إلى برهان جليّ مهما كانت درجة انتشارها وشيوعها بين الناس، فما أكثر المعتقدات التي تَبيّن مع الوقت أنّها مجرد أوهام وخرافات، كما هي الحال في الاعتقاد المعروف حول تأثير حركة النّجوم في أوضاع الناس لجهة سعادتهم وشقائهم

وأرزاقهم وجنس مواليدهم.. مع أنّه اعتقاد ـ كما سلف ـ لا يمتلك نصيبًا من الصحة، إلى غير ذلك من الاعتقادات الخرافية والوهميّة.

وخلاصة القول: إنّنا لا نملك دليلًا حاسمًا يقطع الشك باليقين في أمر العين وتأثيرها، لكنّنا بالرغم من ذلك لا نستطيع نفي تأثيرها، لأنَّ النفي يحتاج إلى دليل كما الإثبات، وإنّما نضع القضية في دائرة الإمكان الشرعي كما وضعناها في دائرة الإمكان العقليّ والعلميّ، ولا سيّما بملاحظة أنّ الإسلام ورغم محاربته لكلّ أشكال الخرافة التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي لم نجد له موقفًا سلبيًا حاسمًا بشأن العين، مع أنّ الاعتقاد بها كان شائعًا آنذاك، كما أسلفنا، بل ربما لاحظنا وجود روايات تؤكّد واقعيّتها، وإن ناقشنا فيها سندًا أودلالة.

مبالغات لا مبرّر لها

ثم على فرض واقعيّة الإصابة بالعين، فلا شك أنّ المسألة قد أُحيطت بمجموعة من المبالغات وحيكت حولها الكثير من القصص الخرافية، لدرجة أنَّ بعض الناس يتملّكهم الخوف والرعب إذا نظر إليهم أحد الأشخاص المتّهَمين بالعين، فيعمدون إلى التهرّب أو التخفّي منه، وكذا إخفاء أبنائهم أو إخفاء محاسن الأبناء، خشية تعرّضهم للعين، إنّ هذا السلوك مبالَغ فيه ولا مبرِّر له، وربما كان منافيًا لمبدأ

التوكّل على الله: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 51].

على أنّه لو كان للحاسد هذه القدرة الفائقة على التأثير بمجرّد النظر لدفع عن نفسه الضّرر الذي قد يتوجّه إليه من بعض الناس، ولأراح الأمّة من بعض أعدائها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ هاجس العين الذي يعيشه البعض قد يدفعهم إلى سوء الظن بالآخرين أو غيبتهم، وربما الإساءة إليهم والتعرّض لهم بالكلام الجارح بما يُسيء إلى إنسانيّتهم ويؤذي مشاعرهم، وربّما يبلغ الأمر حدًّا يُساء فيه الظنّ بصنفٍ كبير من الناس لأنّهم من أصحاب العيون الزرقاء أو العجائز أو الأجرد من الرجال، أو غيرهم ممن يرميهم الناس جهلًا وسفهًا بالإصابة بالعين!

في العلاجات

في ضوء ما تقدّم من عدم ثبوت واقعية العين، فلا يبقى معنى للحديث عن العلاج، وإنّما يكون لحديث العلاج مجال ومتَّسَع إذا كانت الإصابة بالعين واقعية، وعندها نكون بحاجة إلى علاج مزدوج: علاج للعائن وآخر للمعيون.

أما العائن، فإذا كان الأمر إراديًا بالنسية إليه، فإنّه يرتكب عملًا محرّمًا بكلّ تأكيد، وأما إذا كانت المسألة غير إراديّة في نتائجها، وإن كانت إراديّة في منطلقاتها، فإنّ بالإمكان معالجته بتهذيب النفس، استنادًا إلى النصائح الإسلامية التي تنهى عن الحسد، وتحثّ الإنسان على التوازن

في شخصيّته، وأن يكون ممن يرجو الخير لعباد الله، وأن يقنع بما آتاه الله، كما قال الإمام زين العابدين عليه السلام في الدعاء المعروف بدعاء السّحر: «**ورضّني من العيش بما قسمت لي**». إنّ اللجوء إلى الله والتوكّل عليه والاستعانة به يساعد على ترويض النفس على القناعة، وتطهيرها من الغل والحقد بما يخفف من غلواء الحسد.

أمّا بالنسبة إلى المعيون أو المصاب بالعين، فإنّ عليه الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص والعمل بإرشادهم، ويحسن به ويستحبّ له اللجوء إلى الله والاستعاذة به من شرّ كلّ حاسد، ويُسنُّ له ـ أيضًا ـ قراءة المعوّذتين، وغيرهما من آيات القرآن.

وأمّا التعاويذ والرقى الشّعبية، سواء التي تستخدم لأجل الوقاية من العين، كاستخدام الخرزة الزرقاء، أو وضع الأحذية والنعال على أبواب الدور والمحال.. أو التي تُستخدم لأجل دفع ضرر العين، كسكب الرصاص في الماء.. فإنّها تعاويذ غير مشروعة وهي أشبه بالخرافات، وهكذا الحال في الطلاسم غير المفهومة.

المفردة السادسة

التداوي بالقرآن والأحراز و«الطبّ النبوي»[1]

يسود بعض الأوساط الإسلامية اعتقادٌ خاطىء بشأن مسألة الاستشفاء والتداوي، ويتلخّص هذا الاعتقاد بأن قضية التداوي تعتبر قضية غيبيّة يُرجع فيها إلى النصوص، ووصايا النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، وليس إلى أهل الخبرة من الأطباء، فهل لهذا الكلام نصيب من الصحة؟

وبيان الموقف من هذا الاعتقاد يفرض علينا من الناحية المنهجية أن نتوقف في البداية على المبدأ الأساس في قضية التداوي والاستشفاء، فهل هي قضية غيبيّة تعبّدية وتُؤخذ من النصوص الدينية؟ أم أنّها قضية تعتمد على معطيات مادّية يُرجع فيها إلى أهل الاختصاص؟ ثم ننتقل بعد ذلك إلى التوقّف على النصوص الدينية الكثيرة الواردة في التداوي، محاولين تقديم رؤية منهجية في كيفية التعامل مع تلك النصوص؟

---

(1) هذا المبحث مأخوذ مما ذكرناه في كتاب «من حقوق الإنسان في الإسلام» في طبعته الثانية، لكني أعدتُ النظر فيه هنا ورتّبته ترتيبًا جديدًا، وأضفتُ إليه إضافات مهمّة.

الشفاء وقانون العلية

وعلينا في البداية أن نستذكر القاعدة القرآنية العامة التي تحدّثنا عنها في بداية الكتاب وحاصلها: أنَّ سُنّة الله جرت على ارتباط المسبّبات بأسبابها، وفق قانون العلّيّة الحاكم على هذا الكون، فمن رام الرزق فعليه بالكدّ والعمل، ومن أراد النصر فعليه بإعداد العدّة والعدد، ومن رغب في الشفاء والعافية، فعليه استعمال الدواء المناسب، هذه هي القاعدة الصحيحة المستفادة من القرآن الكريم والسُّنّة النبوية، وعلى الإنسان أن يتحرّك وَفْقَها، ليكتشف أسباب الأمراض وعوارضها، بالملاحظة والتجربة، ويتعرّف إلى مضادّاتها وطرائق علاجها بالوسائل العلميّة، دون أن يعني ذلك المسّ بقدرة الله وصفاته، فالله سبحانه هو الشافي حقيقة، لكنّه يشفي من خلال الأسباب الطبيعية، وبتوسّط الأدوية التي أودعها خاصيّة الشّفاء، تمامًا كما يرزق العباد بتوسّط أسباب الرزق المتعدّدة، من دون أن يعني ذلك إلغاء دور الدعاء، وطلب العافية من الله سبحانه، فإنّنا نطلب منه تعالى أن يَمُنَّ علينا بالعافية مع استعمالنا للدواء، وأخذنا بأسباب الشفاء، ومنه يتّضح معنى قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: 80]، فإبراهيم عليه السلام لا يريد القول بأنّ الله يشفيه بشكلٍ مباشر، وبعيدًا عن أسباب الشفاء، وهذا ما يشهد به السياق، أعني قوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ﴾ [الشعراء: 79]، فمن المعلوم أنّ سُنّته

تعالى جرت على أن لا يُطعم الإنسان بشكلٍ مباشر، بعيدًا عن طلب الرزق، والأخذ بأسبابه، وإنما يطعمه من خلال الطريقة المألوفة في الأخذ بالأسباب.

وأما ما جرى أو يجري مع بعض الأولياء، أو غيرهم من تحقق الشفاء دون استعمال الدواء، أو الرزق من دون طلب، كما جرى لمريم عليها السلام التي حدّثنا القرآن، أنّ رزقها كان يأتيها من عند الله: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 37]، فهي حالات استثنائية ونادرة، تدخل في إطار المعجزات والكرامات، والحياة لا تتحرّك على أساس المعجزات ولا تسير على أساس العجائب، فهذا الطريق إذن طريق استثنائيّ، وليس مُتاحًا لكلِّ الناس، وهكذا لا يمكن التعويل على مجرّد الدعاء وحده، لأنّ الله قد لا يستجيب الدعاء لبعض الموانع، أو لفقد بعض شروط الاستجابة، أو لبعض المصالح التي لا يعلمها غيره، الأمر الذي يحتّم علينا التحرّك وفق القاعدة العامة، أعني قاعدة العلّية وارتباط الأمور بأسبابها، وإنّ الشواهد القرآنية والحديثية التي تؤكّد هذا المبدأ أكثر من أن تُحصى، ويكفي أن نشير هنا إلى أنّ أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالتداوي ليس أمرًا تعبّديًا، بل إنه صلى الله عليه وآله وسلم فسّر ذلك بأنَّ الذي «خلق الداء خلق الدواء»[1]، وسأله رجل: «أأعقل ناقتي

---

(1) **مسند أحمد** ج3 ص156.

وأتوكّل، أو أدعها وأتوكل؟ فقال ﷺ «**إعقلها وتوكل**»[1].

المفيد وتوقيفية الطب

هذا، ولكنْ للشيخ المفيد رأيٌ مختلفٌ في الطبّ لا يخلو من غرابة، إنْ حُمِل على ظاهره، وحاصل ما يراه: أنّ مسألة الطب والمداواة مسألة توقيفية، ترتبط بالوحي دون سواه، قال رحمه الله:

«الطب صحيح، والعلم به ثابت، وطريقُه الوحي، وإنما أخذه العلماء عن الأنبياء، وذلك أنّه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلا بالسمع، ولا سبيل إلى معرفة الدواء إلّا بالتوقيف، فثبت أنّ طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيّات تعالى»[2].

وبالإمكان أن نثير أمام هذا الكلام عدة ملاحظات:

أولاً: إنّ الأخذ به على ظاهره،والالتزام بتوقيفية علم الطب، وأنّ طريقه هو الوحي فحسب، يعني نسف علم الطب وإلغاءه من أساسه، والتنكّر لكلّ الجهود الطبّية الهادفة إلى التعرّف إلى أسباب الداء، وخصائص الدواء من خلال التجربة والملاحظة.

ثانيًا: إنَّ الداء هو اعتلال جسديّ له أسبابه الطبيعية

(1) **سنن الترمذي** ج 5ص 417.

(2) **تصحيح اعتقادات الإمامية** ص144.

المفهومة، أو التي يمكن تفهّمها والتعرّف إليها، كما أنّ الدواء هو علاج ومضادّ يحوي خصائص طبيعية معيّنة، من شأنها في حال اكتشافها القضاء على المرض أو محاصرته، فلا الداء أمر غيبي ولا الدواء أمر توقيفي، وعليه فالسبيل الأمثل لمعرفة المرض وأعراضه، والدواء وخصائصه، هو التجربة والملاحظة الدقيقة، لا الوحي والغيب، لأنّ النبيّ محمدًا ﷺ كغيره من الأنبياء لم يُبعث طبيبًا، بل بُعث هاديًا ورسولًا للناس كافة، أجل هو طبيب النفوس والقلوب، كما وصفه علي عليه السلام: «**طبيب دوار بطبه قد أحكم مراهمه وأحمى مواسمه، يضع ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عمي وآذان صم وألسنة بكم، متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة...**»[1].

ثالثًا: أعتقد أنّ القضية لا تنتهي عند ما قدّمناه، بل نرى ضرورة مقاربتها من زاوية أخرى، هي الأهمّ في المقام، وهي تحتاج إلى دراسة ومتابعة، وحاصلها: ما هي علاقة النبي ﷺ كمعصوم بالطب، فهل ما يصدر عنه في هذا المجال ـ إنْ ثبت صدوره ـ يُعتبر وحيًا إلهيًا ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: 4] أم أنّ سبيله هو سبيل الخبرة المكتسبة من تجارب الحياة؟

والإجابة عن ذلك تقودنا إلى الحقل العقائدي الكلامي، لمعرفة أنّه هل يُشترط في النبي ﷺ أن يكون عارفًا بكلِّ

(1) **نهج البلاغة**: ج 1ص207.

العلوم والصناعات واللغات، مما لا تمتّ إلى الدين بصلة، أم أنّه لا يُشترط ذلك؟

فإذا بنينا على أنَّ المعرفة بذلك هي شرط في النبوّة، فمن الطبيعي أن نلتزم في المقام بأنّ معرفته ﷺ الطبّية تنطلق من خلال وحي الله، وتعليمه له، مما لا مجال معه للخطأ والاشتباه.

وأمّا إذا أخذنا بالرأي الآخر الأقرب إلى الصواب، والقائل: بأنّه ليس من شرط النبوة، المعرفة بذلك والاطّلاع عليه، كما اختاره جمع من الأعلام، أمثال المفيد والمرتضى والسيد محسن الأمين رحمهم الله[1]، فعند ذلك ينفتح باب الاحتمال في أن يكون ما صدر عنه ﷺ في الطب ونحوه، منطلقًا من موقع الخبرة التي اكتسبها ﷺ من تجارب الأمم الواصلة إليه، مضافًا إلى تجربته الخاصة، ومعه تغدو الروايات الطبّية حتى على فرض صحّتها خاضعة للسّياق التاريخي والظرف الزمني الصادرة فيه، فهي تراث طبي، انطلق من ثقافة ذلك المجتمع وخبراته المتراكمة، التي أضحت ثقافة متواضعة، بالقياس على الثورة العلمية الكبيرة على المستوى الطبّي مما توصل إليه الإنسان في القرن الأخير، وقد عرضنا لهذا الموضوع في كتاب الشّريعة تواكب الحياة، وسجّلنا على القول بالخبرة بعض الملاحظات.

---

(1) نقلنا بعض كلمات هؤلاء الأعلام في كتاب «**الشريعة تواكب الحياة**» ص103 فليراجع.

وفي ضوء ما تقدّم من ملاحظات، فإننا نسجّل تحفّظًا عما قد يصطلح عليه البعض بالطب الديني والروحاني أو الدواء الشرعي، فإنّ الشرع ليس له أدويته وعقاقيره الخاصة فيما يرتبط بصحّة الإنسان، بعيدًا عما تكشف التجربة جدواه، وتبرهن على فعاليته، والمرجع في ذلك هم أهل الخبرة، من الأطباء المختصين، وليس علماء الدين والفقهاء، فإذا وصف الطبيب دواءً للمريض ينبغي له الأخذ به، بل ربما وجب عليه ذلك، وإن لم يكن هذا الدواء واردًا في النصوص، كما لو أنّه نهاه عن استعمال دواء، لأنّه مضرٌّ بصحّته فعلى المريض اجتنابه، وإن كان واردًا في النصوص والروايات.

الأئمة عليهم السلام يراجعون الأطباء

وإنّ خير دليل على صحّة ما ذكرناه، من أنّه لا تعبّد في قضايا الطب، لجهة استعمال الدواء أو تشخيص الداء، هو ما جاء في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام، فقد أمروا بالتداوي، لأنّ الذي خلق الداء خلق الدواء، ولم يسجّل التاريخ لهم موقفًا سلبيًا من الطبّ والأطبّاء، بل كانوا أنفسهم يستدعون الأطباء للمعالجة أو يأذنون بذلك، ولا يمنعون منه إذا ابتُلوا هم أو أصحابهم ببعض الأمراض، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «**أنّ قومًا من الأنصار، قالوا: يا رسول الله، إنَّ لنا جارًا اشتكى بطنه، أفتأذن لنا أن نداويه؟ قال: بماذا تداوونه؟ قالوا: يهودي عندنا يعالج من هذه العلّة، قال: بماذا؟ قالوا: يشقُّ بطنه فيستخرج منه شيئًا، فكره ذلك**

رسول الله ﷺ فعاودوه مرتين أو ثلاثًا، فقال: إفعلوا ما شئتم، فدعوا اليهودي فشقّ بطنه، ونزع منه رجرجًا كثيرًا، ثم غسل بطنه ثم خاطه وداواه، فصحّ، فأُخبر النبيّ ﷺ فقال: «إنّ الذي خلق الأدواء خلق لها دواء...»[1].

وفي الحديث أنّ عليًّا عليه السلام لما ضربه ابن ملجم بالسيف على رأسه «جُمع له أطباء الكوفة، فلم يكن منهم أحد أعلم بجرحه من أثير بن عمرو بن هاني السكوني، وكان مطبّبًا صاحب كرسيّ يعالج الجراحات، وكان من الأربعين غلامًا الذين كان خالد بن الوليد أصابهم في عين التمر فسباهم، وإنّ أثيرًا لما نظر إلى جرح أمير المؤمنين عليه السلام دعا برئة شاة حارة واستخرج عرقًا منها، فأدخله في الجرح، ثم استخرجه، فإذا عليه بياض الدماغ، فقال له: «يا أمير المؤمنين إعهدْ عهدك، فإنَّ عدوّ الله قد وصلت ضربته إلى أمّ رأسك، فدعا علي عليه السلام عند ذلك بصحيفة ودواة وكتب وصيّته..»[2]

هكذا تأخّر المسلمون

وهكذا، فليس غريبًا أن يتأخّر المسلمون في علم الطب، بعد أن كانوا روّادًا في هذا المجال، وأغنوا بمؤلّفاتهم التراث الطبّي في الشرق والغرب،كما يقول الدكتور فيليب حتي[3]،

---

(1) **دعائم الإسلام** ج2 ص144.

(2) **مقاتل الطالبيين**، ص23، وعنه **بحار الأنوار** ج42 ص234.

(3) راجع كتاب **موجز تاريخ الشرق الأدنى** ص192.

ليس مستغربًا أن يتأخّروا، بعد أن سادت بينهم فكرة الطبّ التعبّدي، الذي يفتّش أصحابه عن طرق وأساليب المداواة في النصوص والروايات، بدل التعرّف إلى أسباب الأمراض وعوارضها، اعتمادًا على التجربة والملاحظة الحسّية، ومن ثَمَّ يُعْمَل على اكتشاف مضادّاتها الحيوية، من خلال ما أودعه الله هذا الكون الفسيح، من مكوّنات الشفاء وخصائصه.

وليس أقلّ غرابة من ذلك، انتشار فكرة التداوي بالتمائم والأحراز، أو سور القرآن الكريم، اعتمادًا على نظرة خاطئة، وفهم مبتور لبعض الآيات والروايات التي تؤكّد ضرورة اللجوء إلى الله سبحانه، وطلب العون منه، بما لا ينافي مبدأ الأسباب والمسبّبات كما تقدّم.

وقد وصل الأمر ببعض الناس إلى حدّ الاستشكال في مراجعة الأطباء، لأنّ ذلك ـ بزعمهم ـ ينافي إخلاص التوحيد لله سبحانه، لأنّه هو الشافي والمعافي وبيده الأمور كلّها، مع أنّ من الواضح أنّ استعمال الدواء والرجوع إلى أهل الخبرة من الأطباء، لا ينافي كون الله هو الشافي، باعتبار أنّه تعالى هو الذي خلق خاصيّة الشفاء في الدواء، وهو علّة العلل.

نظرة تأملية في الروايات الطبية

وبعد هذا الكلام التأصيلي حول علاقة الوحي بالطب،لا بد لنا أن نطل على تراثنا الإسلامي الذي يضمّ مجموعة وفيرة من الروايات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وتتحدّث عن خصائص الأدوية والعقاقير، وكيفية

التداوي بالأعشاب وغيرها، وبيان منافعها ومضارها، أو حول التداوي بالقرآن.. وقد أُلّفت في هذا الصّدد مصنّفات عديدة مثل كتاب طبّ الأئمّة لابن بسطام، وطب الإمام الرّضا عليه السلام المعروف بالرسالة الذّهبيّة، وطبّ الإمام الصّادق عليه السلام[1]، وكذا الطّب النبويّ لابن القيّم الجوزية، إلى غير ذلك من العناوين والأسماء التي كثر تداولها أخيرًا، وراجت سوقها، كتابة وطبعًا، وقراءة.

وفي تقويم عام وأوّلي لتراثنا الطبي يمكننا تصنيفه إلى عدّة مجاميع:

التداوي بالقرآن

المجموعة الأولى: هي الروايات التي تحثّ على المداواة بالقرآن وسوره وآياته، أو بالأدعية والأذكار والرقى والأحراز، وتَعتبر ذلك الأسلوبَ الناجعَ، وربما الوحيد في معالجة الأمراض، ويتبنّى هذا الاعتقاد بعض العلماء، ومنهم الشّيخ الصدوق رحمه الله، حيث قال:

«وأمّا أدوية العلل الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام، فهي آيات القرآن، وسوره، والأدعية على حسب ما وردت به الآثار بالأسانيد القوية والطرق الصحيحة»[2].

(1) راجع **الذريعة** ج15 ص141 إلى ص143.
(2) **الاعتقادات في دين الإمامية** ص116.

ويعتمد أصحاب هذا الاعتقاد على ما ورد في الكتاب والسنّة، مما يؤكّد أنّ الشّفاء بيد الله تعالى كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۝٨٠﴾ [الشعراء: 80]، وقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ۝٨٢﴾ [الإسراء: 82].

ولكن هذا الاعتقاد غير دقيق بنظرنا، فالتداوي بآيات القرآن وسوره، أمر غير ثابت، ويفتقر إلى الدليل الصحيح، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: 82]، لا يُراد به بحسب الظاهر أنّه عقار ودواء لأمراض الجسد، وإنّما هو شفاء لأمراض القلوب والأرواح، وأمراض المجتمع، فعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ في القرآن شفاءً من أكبر الداء، وهو الكفر والنفاق والبغي والضلال**»[1].

يقول العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الآية المتقدّمة:

«فالقرآن شفاء ورحمة للقلوب المريضة، كما أنّه هدى ورحمة للنفوس غير الآمنة من الضلال، وبذلك تظهر النكتة في ترتب الرحمة على الشفاء»، ويضيف: «فمعنى قوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: 82] وننزل إليك أمرًا يشفي أمراض القلوب

(1) **نهج البلاغة** ج2 ص92.

ويُزيلها، ويُعيد إليها حالة الصحّة والاستقامة، فتتمتّع بنعمة السعادة والكرامة»[1].

وأمّا الروايات الواردة في الاستشفاء بآيات القرآن الكريم، فهي بحسب التتبع ضعيفة الإسناد، كما في مرسلة ابن سابور في طب الأئمة عليهم السلام، عن أبي عبد الله عليه السلام «ما اشتكى أحد من المؤمنين شكاة قط، فقال بإخلاص نية، ومسح موضع العلّة: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82] إلّا عُوفيَ من تلك العلة، أية علة، ومصداق ذلك في الآية حيث يقول: ﴿شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾»[2].

ثم لو صحّت هذه الروايات، فإنّ سبيلها سبيل الروايات الواردة في مسألة التداوي بالأحراز والرقى والعوذات، مما يأتي الحديث عنه في المجموعة الثانية.

التداوي بالأحراز

المجموعة الثانية: هي ما ورد حول التداوي بالأحراز والرقى والأدعية.. وقد نقلها العلماء في كتب الأدعية، فذكروا لكلّ داء رقية، ولكلّ وجع عوذة، وملاحظتنا الأساسية على هذه الروايات ـ مع صرف النظر عن أسانيدها، أنّها لا ترمي

(1) **الميزان** ج13 ص184.

(2) **طب الأئمة** ص28.

إلى القول بارتباط الشفاء بشكلٍ مباشر بالأحراز أو الرقى أو العوذات ونحوها، بل تهدف إلى تأكيد مبدأ الارتباط بالله، واللجوء إليه في كلّ المصاعب والشدائد، وهذا الارتباط له تأثير بالغ في الشفاء ولو بشكلٍ غير مباشر، لأنّ من الثابت علميًا والمشاهد بالعيان، أنّ الألم أو التوتّر النفسي الذي يصيب الإنسان بفعل الحزن والخوف والاضطراب والقلق، هو منشأ الكثير من الأمراض، كما أنّه يمكّن المرض من الفتك بجسم الإنسان، ما يجعل الدواء غير ذي جدوى، إلّا إذا اقترن بتقبّل المريض لمرضه، وإنّ أفضل أسلوب يعتمده الإنسان في محاولة التغلّب على المرض، هو اللجوء إلى الله، والركون إلى حسن تدبيره وقضائه، ومن هنا تأتي هذه الأدعية والأحراز والعوذات، كغذاء روحي يبعث على الأمل والتفاؤل لدى المريض، ويحضّه على التسليم بما قسم له الله، مما يساعده على التوازن وعدم السقوط أمام المرض، أمّا أن يكون لها تأثير مباشر ومستقلّ في الشفاء، بعيدًا عن قانون العلّية وعن الأخذ بالأسباب الطبيعية، فهذا أمر لا تساعد عليه الأدلّة، ولا هو ثابت إلّا على نحو الكرامة، وهي حالة استثنائية ونادرة، كما أسلفنا.

الآداب الشرعية

المجموعة الثالثة: ما يندرج في سياق الآداب الشرعية والأخلاقية، وذلك من قبيل التسمية على الطعام، ففي الحديث عن الإمام علي عليه السلام في وصيّته لكميل: «**إذا أكلتَ الطعام فسمِّ**

باسم الذي لا يضرّ مع اسمه داء..»[1]، أو من قبيل ما ورد في الحثّ على الأكل باليمين وأن يأكل المرء مما يليه، فعن رسول الله ﷺ مخاطبًا أحدهم: «**سَمِّ الله، وكُلْ بيمينك، وكُلْ مما يليك**»[2]، وكذا ما ورد في الحثّ على خلع النعال أثناء الطعام، فعن رسول الله ﷺ: «**إخلعوا نعالكم عند الطعام، فإنّه سُنّة جميلة**»[3]، إلى غير ذلك من التعاليم ذات الطابع الأخلاقي، التي يجدر بالمرء المسلم مراعاتها، لأنّها تندرج في سياق العادات الاجتماعية الحسنة، والسنن الإسلاميّة الطيّبة.

النصائح الطبّية

المجموعة الرابعة: ما يندرج ويصنّف في دائرة النصائح الطبية والصحية العامة، من قبيل ما ورد عن رسول الله ﷺ «**المعدة بيت كلّ داء والحمية رأس كلّ دواء**»[4]، ورُويت هذه الحكمة عن علي عليه السلام[5]، وقيل: إنّها من حكم الحرث بن كلدة، طبيب العرب المشهور[6]، وكذا ما ورد عنه ﷺ: «**صوموا تصحّوا**»[7]، أو ما ورد عن علي عليه السلام من كلامه

---

(1) **بحار الأنوار** ج66 ص425.
(2) **صحيح البخاري**، ج5 ص2056.
(3) **كنز العمال**، ج15 ص235.
(4) **عوالي اللالي**، ج2 ص30 و**مجمع البيان**: ج4 ص244.
(5) طب الأئمة عليهم السلام ص: 6.
(6) **كشف الخفاء**، للعجلوني ج2ص214.
(7) **كنز العمال**، ج8ص 450، **بحار الأنوار**: ج59 ص267.

لابنه الإمام الحسن عليه السلام: «**يا بني ألا أعلّمك أربع خصال تستغني بها عن الطب؟ فقال: بلى يا أمير المؤمنين، قال: لا تجلس على الطعام إلاّ وأنت جائع، ولا تقم عن الطعام إلا وأنت تشتهيه، وجوّد المضغ، وإذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء...**»[1]، أو ما ورد في الحثّ على غسل اليدين قبل الطعام وبعده، ففي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**غسل اليدين قبل الطعام وبعده زيادة في العمر، وإماطة للغمر (الغمر: ريح اللحم ودسومته) عن الثياب، ويجلو البصر**»[2].. إلى غير ذلك من الوصايا ذات الطابع الوقائي، مما أثبتت التجربة صحّتها، وأكّدها أهل الاختصاص، وهذه المجموعة لا تثير إشكالية في المقام، بل هي تشكّل شاهد صدق لمصلحة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والرسالة.

الروايات العلاجية

المجموعة الخامسة: هي الروايات التفصيلية ذات الطابع العلاجي التي تقدِّم وصفات طبية لمختلف الأمراض، وهي تبلغ المئات، وربما لامست حدود الألف[3]، ويندرج في

(1) **الخصال**، ص: 229.

(2) **الكافي**، ج6 ص290.

(3) ويكفيك أن الحرّ العاملي أورد في كتابه الفصول المهمة في أصول الأئمة أربعمائة واثنين وثلاثين (432) حديثًا من طرق الشيعة وحدهم، موزعة على 141 بابًا.

هذه المجموعة ما ورد بشأن خواص الأطعمة والأشربة والفواكه والأعشاب.

وهذه المجموعة بحاجة إلى دراسة توثيقية موضوعية تحليلية، بغية غربلتها، ووضعها في نصابها الصحيح، وهذه الدراسة وإن لم يسع المقام للقيام بها بشكلٍ تفصيلي، فإنّنا نقتصر على تسجيل ملاحظتين أساسيتين، وإذا ما أُضيف إليهما ملاحظة ثالثة وهي ما تقدّم في فقرة «المفيد وتوقيفية الطب»، فسوف يتّضح الموقف في التعامل مع هذه الأخبار.

بين مشرحتَيْ علم الطب وعلم الرجال

وأوّل ملاحظة أو خطوة على هذا الصعيد هي عرضها على مشرحة علم الرجال، لتقويم أسانيدها ومعرفة ما يصحّ منها وما لا يصحّ، وإنَّ دراسةً كهذه لم تحصل إلى الآن، رغم أنّها ضرورية، خصوصًا مع ملاحظة حصول الوضع والكذب في الروايات الطبية، كما سيأتي الاعتراف بذلك من أحد كبار العلماء المطّلعين على الأخبار والمصنّفين فيها، عنيت بذلك الشيخ الصدوق رحمه الله، لكنّ الشائع عند العلماء عدم الاهتمام بأسانيد هذه الروايات، وأمثالها مما لا ربط له بالحكم الشرعي، وفقًا لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، يقول العلامة المجلسي وهو يقوم مصادر كتابه بحار الأنوار، تعليقًا على كتاب طب الأئمة:

«إنّه ليس في درجة سائر الكتب لجهالة مؤلّفه ولا يضرّ ذلك، إذ قليل منه يتعلّق بالأحكام الفرعية، وفي

الأدوية والأدعية لا نحتاج إلى الأسانيد القوية»[1].

لكن الملاحظة التي يمكن تسجيلها هنا: أنّ قاعدة التسامح المذكورة غير ثابتة، بل ثبت وَهْنُها في علم الأصول، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الروايات الطبّية وإنْ لم ترتبط بالعمل والسلوك، لكنّها ترتبط بصحّة الإنسان، مما لا يصحّ التساهل فيها وتعريضها للمخاطر، فلا يسوغ وضع الأحاديث العلاجية ـ قبل توثيقها ـ في متناول عامة الناس، كوصفات وإرشادات طبّية، خوفًا من آثارها السلبية المحتملة.

ثم إنّ دراسة السند في المقام لا تكفي، بل لا بدّ أن تتبعها خطوة أخرى، تعمل على دراسة المضمون أيضًا، لأنّ التعبّد لا معنى له في الروايات الطبّية، وربما كان الأسلوب الأجدى في دراسة المضمون، هو عرضه على مشرحة علم الطب، استنادًا إلى الحقائق والمعطيات الطبّية الثابتة، فإنّ المعصوم لا يتكلّم بما يخالف الحقائق التكوينية، لأنّه يصدر عن نبع صافٍ.

ومن الأحاديث التي يرى بعضهم أنّها مخالفة للمعطيات العلمية اليقينية: ما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإنّ في أحد جناحيه داءً وفي الآخر شفاء»[2].

---

(1) **بحار الأنوار**، ج1ص30.

(2) **صحيح البخاري**، ج4ص99، راجع ما ذكره الشيخ محمود أبو رية ـ نقلًا عن الأطباء ـ بشأن منافاة هذا الحديث للمعطيات العلمية =

ومما يخالف المعطيات الطبّية الثابتة واليقينية: ما ورد في بعض الأحاديث من نفي العدوى وتأثيرها، فقد روي عنه ﷺ: «لا عدوى ولا طيرة ولا هامة..»[1]، فهذا الخبر وأمثاله إن لم يتمّ توجيهه وحمله على بعض المحامل، فلا بدّ من التوقّف بشأنه وردّ علمه إلى أهله، لمنافاته لما هو محسوس وبديهي في علم الطبّ من واقعية العدوى، ولذا يتمّ الحَجْرُ الصحّي على المصاب بالأمراض المعدية، كما أنّه يتنافى مع ما ورد عن النبي ﷺ ممّا يؤكد واقعية العدوى، كقوله ﷺ: **«فرّ من المجذوم فرارك من الأسد»**[2]، أو قوله لأصحاب الإبل: **«لا يورد ممرض** (أي ذو عاهة) **على مصح»**[3]، وقد تعرّضت لهذا الأمر في كتاب «الإسلام والبيئة» فليراجع.

النطاق الزمني للروايات

والخطوة الثانية في المقام بعد دراسة السند والمتن، هي ملاحظة مدى الإطلاق في هذه الروايات، وصلاحيتها لإعطاء

= في كتابه «شيخ المضيرة أبو هريرة» ص: 250، ولكن بعض الكتابات الجديدة حاولت التوفيق بين مضمون الحديث وبين المعطيات العلميّة، إلى درجة اعتباره من معجزات رسول الله ﷺ!.

(1) راجع على سبيل المثال: **صحيح البخاري**، ج 7ص17 وما بعدها **والكافي**: ج8 ص169.

(2) **كنز العمال**، ج1ص56.

(3) **صحيح مسلم**، ج7ص31.

قاعدة عامة لكلّ الأشخاص ولمختلف الأمكنة والأزمنة، وقد تنبّه الشيخ الصدوق لهذا الأمر، وتحدّث في كلام له عن تعرّض التراث الطبّي للوضع والدسّ، وأنّ بعضه وارد في نطاق محدود ولا يشكّل قاعدة عامّة، قال ﷺ في كلام هام يعكس قدم الإشكالية في التراث الطبي:

«اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطبّ أنّها على وجوه:

منها: ما قيل على هواء مكة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية، ومنها: ما أخبر به العالم على ما عَرَفَ من طبْع السائل، ولم يتعدَّ موضعه، إذ كان أعرف بطبعه منه، ومنها: ما دلّسه المخالفون في الكتب، لتقبيح صورة المذهب عند الناس، ومنها: ما وقع فيه سهو من ناقله، ومنها: ما حُفِظَ بعضه ونُسِيَ بعضه...»[1].

ولم يسع المفيد في تصحيح الاعتقاد، وعلى خلاف عادته إلّا موافقة الصدوق فيما قاله، وإن أضاف إليه إضافة هي محل إشكال، كما سلف.

(1) **مصنفات الشيخ المفيد** ج5 ص115.

وفي الختام

كانت هذه بعض المفاهيم المتشكّلة خارج الفضاء الديني التي تم إلباسها لبوسًا دينيًا، إما جهلًا وبحسن نية، وإما خبثًا وعن سوء نية، وعلى التقديرين، فإنّ المسؤولية الشرعية أمْلت علينا ـ بمقدار فهمنا لنصوص الدين ومقاصده ـ أن نبذل الجهد في سبيل تنزيه ساحة الدين من تبعات هذه المفاهيم والعادات وتحريره من أوزارها، لأنّ الدين ـ باعتباره رسالة إيمان وعمل صالح ـ إنما يتوسّل إلى بلوغ أهدافه النبيلة الأساليب النظيفة ولا يقرّ الأساليب الملتوية، ويعتمد الصدق والشفافية لا الخداع والتمويه.

وإنّي لأستميح القارئ الكريم عذرًا على ما قد يجده من قسوة في نقدي لمثل هذه الأفكار المزوّرة والعادات البالية، فتلك غضبة مكلوم ونفثة مصدوم هالَهُ أن يرى أمّته لا تزال مَرْتَعًا خصبًا لتلك الأفكار المعطِّلة للطاقات والمفاهيم المعيقة لتطوّر الإنسان، وذلك على الرغم من مرور أربعة عشر قرنًا على بعثة رسولنا الكريم ﷺ، برسالته الخاتمة التي نصّت على تكريم الإنسان وأعْلت من مكانة العقل، ورفضت الاتجار بالدين، وحاربت كلّ أشكال الدّجل والتضليل والتجهيل.

أسأل الله العليّ القدير أن يُلهمنا الخير والعمل به وأن يبصّرنا في ديننا ويفقّهنا في شريعته وأن يسدّد خطانا ويوفّقنا لنصرة الحقّ وإعزازه وانتقاص الباطل وإذلاله وحياطة الإسلام. إنّه ولي التوفيق.

ملحق

يقول ول ديورانت في موسوعته الشهيرة «قصة الحضارة»[1]:

وإذا أردنا أن نلخّص الآن العلم والتربية والفلسفة في غرب أوروبا إبان القرنين الرابع عشر والخامس عشر، فيجب أن نتذكّر أنّ الدراسات العقلية كان عليها أن تحارب من أجل الحصول على التربية والهواء في غابة من الخرافة والتعصّب والخوف. وبين أحداث القحط والطواعين والحروب، وفي الفوضى الضاربة على البابوية الشاردة والمنقسمة على نفسها بحث الرجال والنساء في القوى الخفية عن بعض التفاسير لما ينزل بالإنسانية من شقاء خفيّ وعن قوّة سحرية ما تتحكّم في الأحداث، وعن ضرب من الفرار الصوفي من الواقع المرير، وسارت حياة العقل متعثّرة في وسط من العرافة والسّحرة واستحضار الأرواح وقراءة الكفّ وفراسة الدماغ والاستنباء بالعدد والعيافة والطيرة والتنبؤ وتفسير الأحلام وطوالع النجوم والتحويل الكيميائي للمواد والعلاج بالخوارق وللقوى الخفية في الحيوان والمعدن والنبات. ولا تزال هذه الأعاجيب حيّة

(1) **قصة الحضارة** ج23 ص113 ـ 121.

في أعطافنا اليوم. وتظفر هذه أو تلك منها بالولاء الصريح أو الخفيّ من كلّ واحد منّا تقريبًا ولكن تأثيرها الحالي في أوروبا اليوم أقلّ بكثير من سلطانها في العصور الوسطى..

ولم تُدرس النجوم من أجل هداية السفن أو تحديد المواسم الدينية فحسب وإنّما دُرِست من أجل التنبّؤ بما يقع على الأرض من أحداث وما يُخبّأ للأشخاص من مصير. ويبدو أنّ التأثير النافذ للمناخ والفصول وعلاقة المدّ والجزر بالقمر والتوقيت القمري للطمث عند المرأة واعتماد الزراعة على أحوال السماء وكيفياتها، إنّما تبرّر مزاعم التنجيم بأنّ سماء اليوم تكشف عن أحداث الغد. وكانت أمثال هذه التنبؤات تُنشر بانتظام (كما هي الحال الآن) وتبلغ جمهورًا كبيرًا متعطّشًا إليها. ولم يكن الأمراء يجسرون على القيام بحملة أو واقعة أو رحلة أو تشييد بناء إلا إذا حصلوا على تأكيد من المنجّمين بأنّ النجوم في أوضاع ملائمة لهذه الأغراض. ولقد حرص هنري الخامس ملك إنجلترا على الاحتفاظ بإسطرلاب ليرسم خريطة السماء، ولما جاء زوجته المخاض قرأ بنفسه طالع الطفل وكان بلاط متياس كورفينوس الذي يضم صفوة المثقفين يرحب بالمنجّمين ترحيبه بعلماء الإنسانيات.

واعتقد الناس أنّ الملائكة تهدي النجوم، وأنّ الهواء يزخر بالأرواح الخفية، بعضها من الجنّة وبعضها من الجحيم. وسكنت العفاريت كلّ مكان وخصوصًا مخدع الإنسان، وينسب إليها بعض الرجال ما يسلب منهم بالليل كما نسب

إليها بعض النساء ما يصيبهن في غير أوانه، وأجمع علماء الدين على أنّ أمثال تلك الخطيات الخبيثات لهنّ وجود حقيقي ويستطيع كلّ امرئ ساذج في كلّ منعطف وكلّ لحظة أن يخرج من عالم الحسّ إلى مملكة من الكائنات والقوى المسحورة. ولكلّ شيء طبيعي صفات خارقة. وكانت كتب السحر من أرْوَج الكتب في ذلك العصر. ولقد عُذّب أسقف كاهورز وجُلِد وأُلقي به في المحرقة (1317) بعد أن اعترف بأنّه أحرق تمثالًا من الشمع للبابا يوحنا الثاني والعشرين آملًا أن يلقى الأصل مصير الشمع، كما وعد بذلك فنّ السحر. واعتقد الناس أن فطير القربان بتقديس القسيس ينزف دم المسيح إذا خدش.

وخبت شهرة الكيماويين، ولكنهم استمروا في أبحاثهم الأمينة وخدعهم البراقة على السواء وفي الوقت الذي أنكرتهم فيه المراسيم الملكية والبابوية فقد أقنعوا بعض الملوك بأنَّ الكيمياء قد تفعم الكنوز متى نضبت. وكان السذّج يبتلعون «الذهب المذاب» الذي أكّد لهم أنّه يشفي كلّ شيء إلا الغفلة (ولا يزال المرضى والأطباء يتعاطون الذهب في علاج داء المفاصل)..

ونافس علم الطب في كلّ خطوة من خطواته، التنجيم وعلوم الدين والدجل. ونسب الأطباء تقريبًا تشخيص مرض من الأمراض إلى البرج الذي وُلد أو مرض فيه المريض، وهكذا كتب الجرّاح العظيم جي ده شولياك (1363): «إذا جُرح امرؤ في عنقه والقمر في برج الثور، فالإصابة خطيرة» ومن أقدم الوثائق المطبوعة، تقويم نشر في منيز (1462) يبيّن أحسن

الأوقات من ناحية طوالع النجوم لفصد الدم. ونسبت الأوبئة بين جمهرة الناس إلى اجتماع سيئ الطالع بين النجوم. وأرجع ملايين المسيحيين، الشفاء إلى العقيدة وربما كان ذلك لخيبة أملهم في الطب. وذهب آلاف إلى ملوك فرنسا وإنجلترا يستشفون من الدرن الخنزيري بلمسة ملكية ويبدو أنَّ هذه العادة قد بدأت بلويس التاسع الذي أدّت قداسته إلى الاعتقاد بقدرته على فعل المعجزات. وظنّ الناس أنّ قوّته، قد انتقلت منه إلى خلفائه، كما انتقلت عن طريق إيزابيلا أميرة فالوا، وهي أم إدوارد الثالث، إلى ملوك إنجلترا. وحجّ آلاف أكثر إلى ضرائح تشفي المرض؛ وحوّلوا بعض القدّيسين إلى أطباء متخصّصين، وهكذا اكتظّت كنيسة القديس فينوس بالمصابين بداء الرقص الزنجي، إذ ساد الاعتقاد بأنّ هذا القديس متخصّص في علاج هذا المرض وأصبح قبر بيير ده لكسمبورج، وهو كاردينال مات في الثانية عشرة من عمره بسبب غلوائه في الزهد، مزارًا محبّبًا، ونسب شفاء ألف وتسعمائة وأربعة وستين شخصًا إلى قدرة عظامه السّحرية، وذلك في خلال خمسة عشر شهرًا من وفاته. وراجت صناعة الدجّالين، ولكن القانون بدأ يقاومهم. ففي عام 1382 حكم على روجر كليرك، الذي ادّعى علاج المرضى بالرقيّ، أن يسير في شوارع لندن راكبًا وقد علقت المباول حول عنقه.

واعتقد معظم الأوروبيين في السّحر، أو بعبارة أخرى، في قوة بعض الأشخاص على التحكّم في الأرواح الشّريرة والحصول على معاونتها. لقد كانت القرون المظلمة متنوّرة

نسبيًا في هذه الناحية. ولقد أنكر القديسان بونيفاس وأجوبارد الاعتقاد بالسحر باعتباره ذنبًا وعملًا يوجب السّخرية، وجعله شارلمان جريمة يُعاقَب مقترفها بالإعدام وكان يشنق كلّ شخص يُتّهم بصناعة السحر، وحرم البابا جريجوري السابع هلديبراند، على محكمة التفتيش، أن تحاكم السّحرة على أنّهم السبب في العواصف والطواعين ولكن تأكيد الوعّاظ لحقيقة جهنّم ومكائد إبليس أذكى الاعتقاد الشعبي بوجود الشيطان وشرّه في كلّ مكان أو وجود أحد أعوانه، وكم من عقل مريض أو نفس يائسة اعتصمت بفكرة استحضار أمثال هذه الشياطين لمعاونتها. واتّهم بالسّحر أنواع شتّى من الناس، يدخل فيهم البابا بونيفاس الثامن. ولقد شُنق الرجل الأرستقراطي أنجراند ده ماريني بتهمة السحر عام 1315، وأمر البابا جون الثاني والعشرون عام 1317 بقتل عدد من الأشخاص غير المعروفين، لأنهم دبّروا اغتياله مستعينين بالشياطين. وأنكر جون مرارًا الالتجاء إلى الشياطين وأمر باضطهاد من يقترفه، وفرض العقوبات عليه، ولكن الناس فسّروا مراسيمه بأنّها تؤيّد اعتقادهم بوجود القوى الشيطانية وإمكان الانتفاع بها. وتضاعف الاتهام بالسّحر بعد عام 1320، وشُنق كثير من المتّهمين أو ألقي بهم في المحرقة. وساد في فرنسا الرأي القائل بأنّ شارل السادس قد أُصيب بالجنون بوسائل سحرية، واستخدم ساحران لإعادة العقل إليه، فلما أخفقا جُزَّ رأساهما (1397).

وفي عام 1397 أصدرت كلية الدين بجامعة باريس،

ثماني وعشرين مقالة تحرّم السّحر، وإن اعترفت بقدرته بين حين وآخر. وعدّ قاضي القضاة جرسون أن من الهرطقة أن يناقش المرء وجود الشياطين أو نشاطها.

أما الكهانة فهي ممارسة السحر بواسطة أشخاص نسبوا إلى عبادة إبليس باعتباره كبير الشياطين الذين يعملون على استخدامها في اجتماعات ليلية أو سبتية. ويذهب الاعتقاد الشعبي إلى أن السحرة، وأغلبيتهم من النساء يزوّدون بقوى خارقة في مقابل عبادتهم لإبليس. وانتدابهم على هذا الوجه يجعلهم يسيطرون على النواميس الطبيعية، ويجلبون النحس أو الموت لمن يريدون. وأيّد علماء أمثال أراومس وتوماس مور وجود الكهانة في الواقع، وشك فيها بعض القسس في كلونيا، وأيدت وجودها جامعة كلونيا. وزعم معظم رجال الكنيسة ـ ويوافقهم في ذلك بعض المؤرّخين من غير رجال الدين إلى حدٍّ ما ـ أن الاجتماعات السّرية بالليل إنما هي تعلات لعلاقات جنسية مختلطة ولتحريض الشباب على الفسق، واعترف بعض السّحرة اعترافًا مزعومًا أو بالأعمال الشريرة التي أُسندت إليهم، وذلك إما بواسطة وهم مخبول، وإما للتخلص من التعذيب، ولعل هؤلاء السحرة الشعبيين قد قاموا بما يشبه التحذير النهائي لمسيحية مثقلة، وبنزعة ترفيهية من ناحية ومتمرّدة من ناحية أخرى لعبادة إبليس باعتباره العدو القوي لإله يحكم على كثير من المباهج بالكبت ويلقي بكثير من الأرواح في الجحيم، وقد تذكر هذه الشعائر الخفية وتؤكد من جديد العقائد في الأعياد الوثنية لآلهة الأرض والحقل

والغابة الخاصة بالتناسل والإخصاب أمثال باخوس وبريابوس وسيريس دفلورا.

واجتمعت جهود الأوساط المدنية والدينية على قمع ما رأوه أكبر فساد وكفر. وانتدب عدد من البابوات ـ في الأعوام 1374 و1409 و1447 و1451 وخصوصًا البابا إنوسنت الثامن عام 1484 ـ عملاء في محكمة التفتيش للتصرف مع السحرة باعتبارهم هراطقة منبوذين، تصيب جرائمهم ووسائلهم الثمرات والأرحام بالأذى، وقد تحول مزاعمهم جماعات بأسرها إلى الشيطنة واعتمد البابوات اعتمادًا حرفيًا على آية في سفر الخروج (الإصحاح 22: الآية 18) «لن تترك ساحرة تعيش». ومع ذلك فإن المجالس الكنسية قبل سنة 1446 كانت تكتفي بالعقوبات المعتدلة إلا إذا كان المذنب السابق المعفو عنه قد عاد إلى سابق إجرامه. ولقد أحرقت محكمة التفتيش عام 1446، عددًا من السّحرة في هيلدلبرج، وأحرقت عام 1460 اثني عشر رجلًا وامرأة في أراس، وأطلق عليهم الفودوا كما أطلق على الهراطقة (waldenses) وقام السّحرة في فرنسا برحلة عبر الأطلنطي حتى أطلقت كلمة فودوويزم voodooism على سحر الزنوج في المستعمرات الفرنسية في أميركا. وفزع جاكوب سبرنجر قاضي محكمة التفتيش الدومينيكي فزعًا شديدًا من انتشار السحر فأصدر عام 1487 دليلًا رسميًا لمطاردة السحرة عنوانه: «مطرقة السحرة». وقدم مكسميليان الأول وكان إذ ذاك ملك الرومان لهذا الدليل برسالة تقريظ قال فيها أعظم أثر هائل ضد الخرافة أنتجه

العالم. وقال سبرنجر إن هؤلاء النسوة الشريرات بتقليب خميرة شيطانية في قدر أو بوسائل أخرى، يستطعن إحضار أسراب من الجراد والديدان لتلتهم محصولًا كاملًا، وهن يستطعن أن يصبن الرجال بالعقم ويجعلن النساء عقيمات، ويغضن لبن المرضع أو يجهضن الحامل، ويستطعن بنظرة واحدة فقط أن يجلبن الحب أو الكراهية، المرض أو الوفاة. ويخطف بعضهن الأطفال ويشوينهم ويأكلنهم. ويستطعن رؤية الأشياء عن بعد ويتنبأن بالجو، وفي إمكانهن أن يحولن أنفسهن أو غيرهن إلى حيوانات، وختم بحثه بقوله إن ذلك لأنَّ النساء أخفّ رؤوسًا وأكثر شهوة من الرجال، وأضاف أنهن، إلى هذا كلّه، وسائل محبوبة دائمة لإبليس. ولقد أحرق ثماني وأربعين منهن في مدى خمس سنوات. ومنذ عهده، زاد هجوم رجال الدين على صناعة السّحر حتى بلغ أوجه في القرن السادس عشر، في كنف الكاثوليك والبروتستانت على السواء، وبهذا الضرب من العنف الهائل تفوّقت الأزمنة الحديثة، على العصور الوسطى. وفاخر أحد موظفي محكمة التفتيش عام 1554، بأن محكمة التفتيش، قد أحرقت أقله ثلاثين ألفًا من السّحرة، وإذا تركوا بلا عقاب فقد ينزلن الخراب بالعالم كله.

ولقد ألّفت كتب كثيرة في هذا العصر لمحاربة الخرافات تحتوي كلها على خرافات. ووجه أجوستينو ترينفو إلى البابا كلمنت الخامس، رسالة ينصحه أن يحرم السحر الخفي ولكن ترينفو رأى أن الطبيب لا يغتفر له أن يجري فصادًا في مراحل معينة من أوجه القمر. ووجه البابا جون الثاني والعشرون

ضربات قاسية للكيمياء (1317) والسحر (1337)، ونعى ما ظنه انتشارًا متزايدًا لتقديم القرابين إلى الشياطين، وأخذ العهود على إبليس وصناعة التماثيل والخواتم والأمزجة للأغراض السحرية، وأصدر قرارًا تلقائيًا بالحرمان ضد جميع الذين يمارسون هذه القوانين، ولكنه أضمر اعتقادًا بقدرتها.

وكان نيقولا أرزم هو الخصم العنيد للتنجيم في ذلك العصر، وقد توفّي وهو أسقف ليزيوه عام 1382. وسخر من المنجّمين، الذين لا يستطيعون تحديد جنس الطفل قبل ولادته وإن زعموا أنهم يستطيعون التنبؤ بمصيره على الأرض بعد ولادته، وقال أرزم إنّ مثل هذه الطوالع حكايات يسردها الزوجات العجائز وكتب مردّدًا عنوان شيشرون وجهده قبل ذلك بأربعة عشر قرنًا عن: «قراءة الغيب» في الرد على مزاعم العرّافين ومفسّري الأحلام وأمثالهم. ولقد سلّم وسط شكه في العلوم الخفية بصفة عامة، بأن الأحداث يمكن أن تفسر بأنها من عمل الشياطين أو الملائكة. وقبل فكرة «عين الحسود». وظن أن المجرم يعتم المرآة بنظره فيها. وأن نظرة الوشق قد تخترق الحائط. واعترف بالمعجزات التي في الكتاب المقدس، ولكنه رفض التفسيرات الخارقة إذا كانت العوامل الطبيعية تكفي للتفسير وقال نيقولا: إن كثيرين من الناس يصدقون السّحر لأنهم يفتقرون إلى معرفة العلل والتطورات الطبيعية. وهم يقبلون بالسّماع ما لم يروه، ولذلك قد تصبح أسطورة ـ مثل ساحر يتسلق حبلًا ألقى به في الهواء ـ عقيدة شائعة (وهذه هي أول رواية تذكر فيها أسطورة تسلق الحبل) واحتج

أرزم تبعًا لذلك بأن انتشار عقيدة ما ليس دليلًا على صدقها بل إذا شاهد كثير من الناس حادثة تناقض تجربتنا العادية للطبيعة فيجب أن تتردد في تصديقهم. يضاف إلى ذلك أن الحواس من السهل خداعها فإن ألوان الأجسام وأشكالها وأصواتها تختلف تبعًا لمسافة أعضاء الحواس وأضوائها وحالاتها، والجسم وهو ساكن قد يبدو متحرّكًا، والتحرّك قد يبدو ساكنًا، وتبدو قطعة النقود الموضوعة في قاع قنينة مملوءة بالماء، أبعد منها في قنينة فارغة. ويجب أن تفسّر الأحاسيس بالفعل، وهذا أيضًا عرضة للخطأ. ويقول أرزم، إنَّ خدع الحواس والفعل تفسّر كثيرًا من الأعاجيب التي تنسب إلى القوى الخارقة أو السّحرية.

وعلى الرغم من هذا التقدّم الجريء نحو الروح العلمي، فإنّ الخرافات القديمة بقيت أو عدّلت أشكالها فحسب. ولم تكن مقصورة على الدّهماء فقد دفع الملك إدوارد الثالث مبلغًا باهظًا من المال للحصول على قارورة، كان على يقين من أنّها من مخلّفات القدّيس بطرس وعرضت على شارل الخامس ملك فرنسا في سانت شابل قارورة، قيل إنّها تحوي بعض دم المسيح وسأل حكماءه وعلماء الدين عنده عن صحّتها، فردّوا متحفّظين بالإيجاب. وفي هذا الجو جاهدت التربية والعلم والطب والفلسفة لتنمو.

تحت المجهر

قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات

المقدِّمة

قد يختلف الناس في تقويم دوره الإيجابيّ أو السلبيّ ولكنّهم يُجمِعون على أنَّ الدين كان ولا يزال العامل الأبلغ تأثيرًا والأقوى حضورًا في حياة الإنسان، وأنّ له جاذبية خاصة وسلطانًا معنويًا على النفوس لا يضاهيه سلطان، كما أنّ رؤيته الكونيّة المتكاملة وتصوّره الواضح فيما يتّصل بأسئلة المصير: من أين؟ وإلى أين؟ لا يزالان هما الأكثر إقناعًا للغالبية العظمى من بني الإنسان.

ولأنّه كذلك، أي لا يزال يمتلك هذا الحضور والتأثير، فقد كان الدين ولا يزال الأكثر عرضة للتشويه والتحريف، والاستغلال والتوظيف، والاستيعاب والتعليب، ولسنا نبالغ في القول: إنّ أخطر أنواع التحريف التي تعرّض لها الدين كانت على أيدي بعض المتديّنين أنفسهم، سواء أَمِنَ الجهلة المتنسِّكين ذوي النيات الحَسَنَة كانوا، أو من العلماء المتهتّكين المداهنين، هذا ناهيك بالتجّار المخادعين الذين يعتاشون على جهل الناس واستغلال مشاعرهم الدينية، فضلًا عن المشكِّكين أو الذين يُعلنون العداء للدين ومفاهيمه.

ومن هنا كانت الحاجة الملحّة إلى وجود المصلحين الدينيّين الذين يعملون باستمرار ودون كلال أو ملل على

رصد الانحراف في المجال الديني، أو التشويه الذي يشمل المفاهيم الدينية، ليقفوا بحزم في مواجهة ذلك كلّه، وتلك مهمة ليست سهلة، وطريق ليست مفروشة بالورود، بل إنّها في كثير من الأحيان محفوفة بالمخاطر، ملأى بالصعاب، مغروسة بالأشواك، ولسوف يُوَاجَه المصلحون بكلِّ أنواع الأذى والحصار والمزايدات التي قد تتّهمهم بالمروق عن الدين، والخروج على مسلَّماته، وسوف يقف في وجوههم الجهلة المتنسّكون وكلّ «سدنة الهيكل»، ولذا لا بدّ أن يكونوا على استعداد للتضحية والمعاناة، وتحمّل الأذى والشتم والتكفير، وأن يتسلَّحوا بالصبر والأناة وسعة الصدر، متوكلين على الله ومستمدّين منه العزيمة والقوة وطالبين منه التوفيق والسَّداد، لأنّهم أمام مهمّة رسالية وعمل جهادي يفوق في أهمّيته بذل النفس في سبيل الله، فهو عمل يهدف إلى إعادة الدين إلى أصالته وحيويته، الأمر الذي يضطرهم إلى أن يحرّكوا راكدًا هنا، أو يثيروا ساكنًا هناك قد ألفه الناس واعتادوه واعتقدوه دينًا، أو أن يَصْدِموا الوجدان العام في قول كلمة الحقّ، أو يحفروا في الموروث بغية إزالة التكلّس الذي علق بصورة الإسلام بفعل تراكم السنين والمصالح، إنّ مهمّتهم ـ باختصار ـ هي أن يُعيدوا إلى الدين فاعليّته في الحياة، وإشراقه في العقول، وسِحْره وجاذبيّته في النفوس، بعد أن ابتعد الناس عنه في العمق والجوهر وتمسّكوا به شكلًا ومظهرًا، وحوّلوه في كثيرٍ من الأحيان إلى مجرّد طقوس جوفاء وتعاليم جامدة.

والحقيقة أنّ الابتعاد عن الدين يُعَبَّر عنه بأحد طريقين:

الأول: الانحراف العملي والسّلوكي المتمثّل في مخالفة القيم والتعاليم الدينية وعدم الالتزام بها، وهذا الانحراف قد يُقِرّ أصحابه بخطئهم، لكنّهم يبرّرون هذا الانحراف بالحاجة والضرورة، وما إلى ذلك من مبرّرات قد لا تكون مقبولة في كثير من الأحيان.

الثاني: الانحراف الفكري، وهو يُعبِّر عن تشوّه ثقافيّ ومفاهيميّ.

والانحراف الفكريّ أشدّ خطورة من سابقه، لأنّ الانحراف السّلوكي ـ سواء أقرّ صاحبه بالخطأ والانحراف أو لم يقرّ ولم يعترف بأنّ هذا السلوك أو التصرّف ـ هو سلوك خاطئ ويلزمه اجتنابه، فإنّه على كل تقدير لا ينسب هذا الانحراف إلى الدين ولا يُلبسه لبوسًا شرعيًا، ولذا فهو لا يحتاج إلى أكثر من جهدٍ تربوي يساعده على الخروج من مشكلته، وأمّا الانحراف الفكريّ فصاحبه قد لا يشعر به، بل ربّما رأى أنّ ما هو عليه من العمل أو الاعتقاد هو الدين والحقّ والصواب، ولذا فإنّ الانحراف هنا سيكون «مبرَّرًا» ومغطىً دينيًا، وهو الأمر الذي يسيء إلى الدين نفسه لا إلى صاحب هذا الانحراف فحسب، ومن هنا، نعرف السِّرّ في هذا الموقف الحازم الذي يتّخذه فقهاء الإسلام من الانحراف الفكري والتشوّه المفاهيمي، حيث عدّوه أخطر بكثير من الانحراف السّلوكي، ولذلك فرّقوا بين من ينتهك القانون،

فيرتكب الحرام مع إقراره بأنّ ما يفعله حرام، وبين من يستحلّ الحرام، أي يُقدم على ارتكابه مبرِّرًا ذلك بحلِّيته، فهو لا يشرب الخمر عصيانًا وتمرّدًا على أمر المولى جلّ وعلا، بل لأنّ الخمر ـ بنظره ـ غير محرّم في شرع الله! مع أنّ حرمته من البديهيات، فإنّ الثاني وإن كان ـ كشخص ـ ليس بالضرورة أن يكون قاصدًا إلى الابتداع في الدين أو إضلال المتديّنين، بيد أنّه بما يحمل من فكر خاطئ ومنحرف قد يكون أشدّ خطرًا على الدين من الأول، لأنّه باستحلال الحرام سوف يعرّض الدين لخطر التشوّه والاندثار.

وسوف يلاحظ القارئ الكريم أنّ محطّ نظرنا في المقولات التي سوف نتناولها في هذا الكتاب ـ كما في كتابنا «ظواهر ليست من الدين»[1] ـ هو إلى تصحيح الانحراف الفكري الذي تعرّضت له تلك المقولات، مع أنّنا سوف نلاحظ في بعض المقولات الآتية أنّ الانحراف فيها مزدوج، فهو انحراف عملي من جهة، وفكري من جهة أخرى، كما في مقولة «زواج القاصرات» أو «هجران القرآن»، أو غيرهما من المفاهيم والظواهر التي سوف نتناولها في ثنايا هذا الكتاب.

المواءمة الشكلية بين الدين والمصالح

ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ أخطر مظاهر التشويه والتحريف التي تتعرّض لها المفاهيم الدينية هي محاولات الإنسان وسعيه

(1) إصدار المركز الإسلامي الثقافي ـ 2011م.

إلى تطويع المفاهيم والنصوص الدينية وتفسيرها بما ينسجم مع طموحاته ورغباته ومصالحه، فهو من جهة لا يُريد الخروج على التعاليم الدينية بشكل صارخ حتى لا يفتقد المشروعية أمام الرأي العام ويتعرّض للنقد والتجريح، ومن جهة أخرى فإنّ مصالحه أو رغباته الشخصية تلحّ عليه بتجاوز تلك التعاليم والمبادئ، مسايرةً للواقع الفاسد والمنحرف وتلبيةً لمصالحه، ولذا فإنّه يبتدع صيغة توافقية يجمع ويوائم فيها بين متطلّبات الدين من جهة ومتطلّباته الذاتية من جهة أخرى، وهذه الصيغة تكون في الغالب على حساب الدين، إذ يتحوّل الدين في هذه الصّفقة الخاسرة إلى شكلٍ يتستر به و«ديكور» يحرص عليه ويدافع عنه، وهنا تكمن الخطورة.

وقفة مع اسم الكتاب

بعد أن أصدرت كتابي «ظواهر ليست من الدين» ظهرت بعض التعليقات عليه، ويهمّني أن أشير إلى تعليق نقدي أورده بعض إخواني من علماء الدين حول اسم الكتاب، وخلاصة التعليق، أنّ العنوان لا يتطابق مع المُعَنْوَن بشكلٍ كامل، لأنَّ ثمّة مقولةً في الكتاب لم يتمّ نفي كونها من الدين، وإنّما بقيت في دائرة الإمكان الديني والعلمي، وهي مقولة «الإصابة بالعين»، وعليه فكيف يسوغ إدراجها تحت عنوان «ظواهر ليست من الدين»؟!

وقد أجبته يومئذ بجواب مُفاده: إنّ الموجبة الجزئية تكفي في هذا المقام، فعندما تكون معظم المقولات المطروحة

ليست من الدين، فهذا كافٍ لتصحيح العنوان، على أنّه يكفي لصحّة العنوان أنّ المقولة المذكورة وهي «الإصابة بالعين» إن لم تكن في ذاتها دخيلةً على الدين، فقد وقع بشأنها الكثير من الابتعاد عن الدين وتعاليمه وقيمه، إنْ لجهة المبالغة غير الصحيحة في تأثير العين، أو لجهة الخوف الشديد لدى البعض من العين، لدرجةٍ قد تنافي مبدأ التوكّل على الله، أو لجهة الوسائل التي تُستخدم للوقاية من العين، من قبيل «سكب الرصاص المذاب» أو تعليق «الخرزة الزرقاء» أو نحو ذلك.

وهذا الجواب هو بعينه ما سوف نطرحه في هذا المقام ردًّا على تساؤل من هذا القبيل قد يُسجِّلُه البعض على هذا الكتاب والمقولات المطروحة فيه، إذ يكفينا ـ بعد كون معظم المقولات الآتية ليست من الدين فعلًا ـ مبرِّرًا لإدراج جميع المقولات الآتية في العنوان المذكور أن تكون قد شملها التشويه في جانب أساسي من جوانبها، كما هي الحال في مقولة «الدعاء علامة ضعف أم قوّة»، أو مقولة «ذرّية النبيّ ﷺ. الخيط الرفيع بين الحبّ والطبقيّة»، أو غيرها من المقولات.

لقد سجّلت الكلام المتقدّم وكتبته عندما كنت عازمًا على جعل هذا الكتاب حلقةً ثانية من كتاب «ظواهر ليست من الدين» باعتبار أنّ معظم مقولاته تندرج في العنوان المذكور بشكلٍ أو بآخر، بيد أنّي ـ أخيرًا ـ عدلت عن التسمية المذكورة، وعزمت على اختيار اسم جديد له، دفعًا للالتباس، وابتعادًا عن التكلّف في إدراج بعض المفاهيم أو المقولات التي يضمّها هذا الكتاب تحت العنوان المذكور، أعني «ظواهر

ليست من الدين»، لأنّ الحقيقة هي أنّ معظم هذه المقولات الآتية هي من الدين، وإنّما طالها التحريف والتشويه في جوانب أخرى، ومن هنا كان العنوان المختار لهذا الكتاب هو «تحت المجهر.. قراءة نقدية في مفاهيم وسلوكيات ومعتقدات».

ولا يسعني أمام هذه المراوحة وذاك التغيّر في الإرادة والعزيمة إلا أن أستذكر مع القارىء الكريم كلام أمير المؤمنين عليه السلام إذ يقول فيما روي عنه: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نفي كون هذا المفهوم أو تلك المقولة المطروحة من الدين، هو أمر اجتهاديّ يخضع لرؤية الباحث ووجهة نظره، وهو ما قد لا يوافقه الآخرون عليه، وهذا حقّهم، ولهم أن يُدلوا بدلوهم ويطرحوا آراءهم، ويبقى للقارئ الحقُّ التامّ أن يقوّم الآراء المختلفة ويأخذ بما يراه مقنعًا ومعتضدًا بالدليل العقلي أو القرآني أو غيره.

شاب ينبّهني على هفوة

وفي سياق الحديث عن النقد، لا بدّ لي أن أسجّل استدراكًا على كتابي «ظواهر ليست من الدين»، وهو ما لفتني إليه شاب من «سلطنة عمان» في موسم الحج 1432هـ في مكة المكرمة، قال لي هذا الشاب ـ بعد أن قرأ المقولة الأولى من

(1) **نهج البلاغة**، ج4 ص55، العقود جمع عقد، بمعنى النية التي تنعقد على أمرٍ معيّن.

المقولات المطروحة في ذلك الكتاب، وهي المقولة المعنونة بعنوان «التنبّؤات الفلكية واستطلاع المغيبات».: إنّك حين تحدثت عن المصادر التي يعتمدها البعض لاستطلاع المغيّبات والتنبّوء بالمستقبليات ذكرت أنّ أيَّ تواصل مع الجنّ خارج إطار الوساوس الشّيطانية هو أمر غير واضح ولا دليل عليه، والحال ـ يضيف هذا الشاب ـ أنّ القرآن الكريم يؤكّد وجود إمكانية للتواصل معهم، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلۡإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَزَادُوهُمۡ رَهَقًا﴾ [الجن: 6]!

فأجبته على الفور قائلًا: إنّي ملتفت إلى هذه الآية، وقد ذكرتها في الكتاب.

فقال: إنّي لم أعثر عليها.

قلت: هل أنهيت قراءة الموضوع بأكمله ولم تعثر عليها؟

قال: كلا.

قلت: إذًا أنْهِ قراءة هذا الموضوع المتّصل بالتنبؤات الفلكية واستطلاع المغيَّبات من خلال التواصل مع الجنّ وستجد أنّي قد تطرّقت إلى هذه الآية، ثم أردفت في نُصحه قائلًا: بل اقرأ الكتاب بأجمعه، وستجد أنّ ما سألتَ عنه موجود فيه، وكنتُ حينئذ أقصد بكلمتي الأخيرة هذه تحفيزه على قراءة الكتاب بأجمعه.

وبعد يوم أو يومين جاءني الشاب المشار إليه قائلًا: قرأت كلّ الكتاب ولم أجدك تطرقت إلى هذه الآية من قريب أو بعيد، فأخذتُ الكتاب من يده وصرت أفتش فيه وأقلّب

صفحاته عسى أن أجد فيه ضالتي «وأُفحم» هذا الشاب، ولكني أُصِبْتُ بشيء من الدهشة ـ وإن لم أبدها له ـ وخاب ظنّي عندما لم أجد تلك الآية مذكورة في الكتاب!

وهنا لا بدّ لي أن أعترف أنّنا معاشر «علماء وطلاب علوم الدين» ـ كما غيرُنا من أصحاب التخصّص في أيٍّ من المجالات العلميّة ـ يصعب علينا الاعتراف بالخطأ أمام شخص نصنّفه في عداد «العوام»، ولا سيّما إذا كان هو الذي يلفت نظرنا إلى الخطأ في المجال الديني، وربّما يكابر البعض منّا ويجادل أو يعمّي على الطرف الآخر حتّى لا يعترف بالخطأ[1]، مع أنّ الاعتراف بالخطأ فضيلة أخلاقيّة ودينيّة، «رحمَ الله مَنْ أهدى إليّ عيوبي»، وهذا الأمر ليس سهلًا، بل إنّه يحتاج إلى مجاهدة مستمرّة مع النفس لتنزل عن كبريائها وتتقبّل الحق ولو كان مُرًّا، أو تعترف بالخطأ أمام الآخرين.

في ضوء ذلك، لا بدّ لي أن أعترف بالخطأ في نفيي

(1) يُنقل عن بعض العلماء أنّه صلّى في أصفهان على جنازة امرأة فقال في الدعاء: «اللهم إنّ هذه المسجّاة أمامنا أَمتُك وابنة عبديك قد نزلت بك وأنت خير منزول بها»، فاعترض عليه بعضهم، ولفت نظره إلى خطأ قوله وأنّ الصحيح هو «وأنت خير منزول به»، فأصرّ على صحة قراءته، مع أنّ خطأها ظاهر، كما أنّها خلاف المعروف والمشهور بين الفقهاء، ثم كتب رسالة في تصحيح إرجاع الضمير إلى المرأة! ولربما كان هذا العالِم مقتنعًا من أول الأمر بصحة قراءته، ولم يكن في الأمر مكابرة، أنظر: **أعيان الشيعة** ج 9 ص 142 ـ 143.

لإمكانيّة قيام أيّة علاقة بين الإنس والجنّ، لأنّ الآية المشار إليها تؤكّد إمكانية التواصل بينهما، أقول هذا مع العلم أنّي كنت جازمًا حينئذ بأنّي تعرّضت لهذا المطلب في الكتاب، كيف وما زلت أذكر جيدًا أنّي قد استشهدت بهذه الآية في السّياق في بعض المحاضرات أو الحوارات التي سبقت طبع الكتاب، الأمر الذي يعني أنّ ثمّة خطأً معيّنًا قد جرى أدّى إلى سقوط هذا المطلب، أو أنّي نسيت تدوينه أثناء الكتابة، وجَلَّ من لا ينسى ولا يخطئ ولا يسهو.

ولعلَّ من نِعَم الله علينا نحن بني الإنسان أن ابتلانا بالخطأ ولم يجعلنا منزّهين عن النسيان، وإلّا لأصابنا الغرور وأخذتنا العزّة بالإثم، ولم نقبل نقدًا ولا لفت نظر.

في ضوء هذه القصّة والعِبرة، فإنّي سوف أكون ممتنًّا لكلّ من يسدي إليّ نصيحة، أو ينبّهني على خطأ في فكر أو سلوك، أو زلّة في قول أو في فعل.

والحمد لله ربّ العالمين.

حسين أحمد الخشن

20 صفر 1434هـ

المفردة الأولى

الاستخارة.. في ميزان العقل والشرع

ثمّة ظاهرة منتشرة في أوساط المؤمنين من أتباع أهل البيت عليهم السلام، هي ظاهرة الاعتماد على الاستخارة بالسُّبحة أو بالقرآن في الكثير من الأمور والقضايا سواء التجارية منها أو الاجتماعية أو الشخصية، من قبيل ما يتّصل بأمر الزواج، أو السفر، أو غير ذلك من الأعمال أو الحاجات، وهذه الظاهرة تستوقف الكثيرين ويتساءلون عن مغزاها وجدواها ومشروعيّتها؟

وقد يعتبرها البعض من علامات التخلّف، وربّما تمّ إدراجها في عداد الأسباب المعوّقة لتطوّر المجتمع، لمخالفتها قانون العليّة والسّنن الطبيعية القائمة على أنّ الأمور إنّما تُعرَف بأسبابها، ويستدلّ عليها بالتبصّر في عواقبها ونتائجها، لا بعدد حبّات السُّبحة ولا بالقرعة ولا بالرِّقاع. إنّ الأخذ بالاستخارة ـ بنظر هؤلاء ـ يعني تجميد العقل وتعطيله عن التفكير.

في المقابل، فإنّ بعض المؤمنين بمشروعيّة الاستخارة تراه يبالغ في استخدامها بحيث يربط كلّ أنشطته وتحرّكاته

ومواقفه بالاستخارة، فلا يُقدِّم رِجْلًا ولا يؤخِّر أخرى في حياته إلّا بعد الاستخارة، وقد وصل الأمر ببعض العلماء إلى حدّ اعتبار الاستخارة «مفتاحًا للغيب» «ووحيًا مُطاعًا في بيان المضرّة والمنفعة»[1]. أمام هذا التضارب في الآراء بشأن الاستخارة ارتأينا أنّ من المناسب، بل من الضروري التطرّق إلى هذا الموضوع، لأهميّته، وكثرة الابتلاء به، ويقع الحديث في أربعة محاور:

أولاً: عن مفهوم الاستخارة وأنواعها.

ثانيًا: الاستخارة في ميزان الشرع.

ثالثًا: الاستخارة في ميزان العقل.

رابعًا: الاستخارة.. شروط وضوابط.

وسنحرص في هذا البحث أن نبتعد قدر المستطاع عن استخدام اللغة الفقهيّة المتخصّصة واستدلالاتها التفصيليّة في تناول هذه المسألة، فإنّ ذلك متروك لمباحث علم الفقه.

---

(1) كما يظهر ذلك من السيد الخونساري صاحب روضات الجنات ج4 ص318، ويظهر من الشهيد الثاني زين الدين الجبعي (ت 966هـ) أنّه كان يحمل مثل هذا الاعتقاد، ولذا يُعبِّر في بعض المجالات بأنّه صدر الأمر الإلهي بكذا، في إشارة إلى الاستخارة، أنظر: **الدر المنثور** للشيخ علي بن محمّد بن الحسن بن زين الدين ج2 ص 182.

1 ـ مفهوم الاستخارة وأنواعها

الاستخارة في اللغة[1] تأتي بمعنى طلب الخير، كما أنّ الاستنصار يعني طلب النصر، والاستغفار يعني طلب المغفرة، وهكذا.. وأمّا في المفهوم الشرعيّ، فإنّ الاستخارة تأتي بمعنيين:

المعنى الأول: أن يُراد بها طلب الخير من الله، انسجامًا مع معناها اللغويّ بحيث يتوجّه العبد إلى الله سبحانه بالدعاء، طالبًا منه أن يختار له الأصلح فيما يريد أن يُقدم عليه من زواج أو سفر أو عمل.. من دون أن يلجأ إلى وسيلة معيّنة للتعرّف من خلالها إلى وجه الخير، بل يعتمد على ما يُلهمه الله ويُلقيه في قلبه، وقد يُراد بها طلب الخير من الله بشكل عام، ثم يمضي العبد إلى عمله.

المعنى الثاني: أن يستخير العبد ربّه ويستشيره، طالبًا منه أن يُرِيَه وجه الصلاح أو عدمه في هذا العمل لِيُقدم عليه أو يجتنبه، ويتمُّ استعلام الأمر من خلال الاعتماد على وسيلة معيّنة، كالرِّقاع، أو حبّات السُّبحة، أو من خلال مضمون آيات القرآن، أو غير ذلك.

---

(1) قال في تاج العروس: «واستخار: طلب الخيرة، وهو استفعال منه، يقال: استخر الله يخرْ لك، والله يخير للعبد إذا استخاره...» أنظر: الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني الواسطي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1994م، ج 6 ص 381.

وللاستخارة أنواع متعدّدة ذكرها العلماء، وإليك بعضها:

1 ـ الاستخارة بالرِّقاع[1].

2 ـ الاستخارة بالسُّبحة[2].

3 ـ الاستخارة بالقرآن الكريم[3].

(1) وكيفيتها طبقًا لما جاء في الخبر، أن يأخذ ستّ رقاع، ويكتب على ثلاث منها: «بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان ابن فلانة إفعل»، وفي الثلاث الأخرى: «بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان ابن فلانة لا تفعل» ويضعها تحت السّجادة التي يصلي عليها، ثم يصلي ركعتين ويسجد سجدة ويقول فيها: أستخير الله برحمته خيرة في عافية... ثم يخرج الرّقاع الواحدة تلو الأخرى فإن خرجت ثلاث متواليات «لا تفعل» فهي نهي، وإن خرجت ثلاث متواليات «إفعل» فهي أمر، وإنّ خرجت واحدة «إفعل» والأخرى «لا تفعل» فليخرج ويعمل على أكثرها.. أنظر: **الكافي**، ج3 ص473، الحديث 8، والرواية ضعيفة السند.

(2) وكيفيتها: بعد قراءة السُّور القرآنية والدعاء أن يقبض على قطعة من السّبحة، فإن خرج العدد زوجًا فهي أمر وإن خرج فردًا فهو نهي، وقيل بالعكس، طبقًا لما جاء في بعض الروايات، ولكنها رواية ضعيفة بالإرسال، أنظر: **الوسائل** ج5 ص219.

(3) وكيفيتها: أن يفتح المصحف الكريم ويأخذ بمضمون الآية التي يقع عليها نظره طبقًا لما جاء في رواية اليسع القمي عن الإمام الصادق عليه السلام وهي رواية ضعيفة السند أيضًا، أنظر: **وسائل الشيعة**، ج4 ص216.

2 ـ الخيرة في ميزان الشرع

والسؤال: ما هو الموقف الشرعي من الاستخارة بمعنييها المتقدّمين؟

والجواب: أمّا بالنسبة إلى المعنى الأول من الاستخارة، فلا شبهة في مشروعيّته، لأنّه مظهر من مظاهر التوكّل على الله والاعتماد عليه، وهو يعبّر عن عمق إيمان العبد بربه واعتقاده بأنّ أموره كلّها هي بيد الله تعالى، وهذا ينسجم كامل الانسجام مع عقيدة التوحيد، وعلى سبيل المثال: عندما يرغب العبد في أن يُقدم على الزواج والارتباط بشريك، أو على عمل تجاري معيّن، ويتوجّه إلى الله، مبتهلًا إليه أن يجعل الخير رائده والتوفيق قائده، وأن يوفّقه في ما يُقدم عليه، فإنّ ذلك يكشف عن إيمانه الراسخ بأنّ الله سبحانه وتعالى هو الرازق والمالك والمقدّر وأنّ بيده خزائن السّماوات والأرض، ولهذا فإنّ الاستخارة بهذا المعنى تعبّر عن أدب إسلامي رفيع في التوكّل على الله واستحضاره عند كلّ الحاجات والملمّات والطلبات حتّى لا يغيب الله عن أذهاننا طرفة عين أبدًا، أو نتوهّم أنَّ لنا قدرة بصرف النظر عن قدرته، أو طَوْلًا (قدرةً) بعيدًا عن طَوْله.

وفي ضوء ذلك، يتّضح أنَّ مشروعيّة هذا النحو من الاستخارة جارٍ على طبق القاعدة، ولا يحتاج إلى دليل خاصّ، لأنَّ الاستخارة بهذا المعنى تمثّل مصداقًا من مصاديق الدعاء والابتهال إلى الله، ولذا لم يشكّك أحد من المسلمين

في مشروعيّتها، بل أجمعوا على استحبابها، ومع ذلك فإنّ بالإمكان الاستدلال على مشروعيّتها واستحبابها، استنادًا إلى النصوص الواردة في ذلك من طُرُق السُّنّة والشّيعة معًا، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ «**إذا همَمْتَ بأمر فاستخر ربك فيه سبع مرات، ثمّ انظر إلى الذي يسبق إلى قلبك فإنّ الخير فيه**»[1].

وفي حديث آخر عنه ﷺ «**من سعادة ابن آدم استخارتُه لله، ومن شقاوة ابن آدم تركُه استخارة الله**»[2].

وفي الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**إذا عَرَضَتْ لأحدكم حاجة فليستشر اللهَ ربَّه، فإن أشار عليه اتّبعَ، وإن لم يشر عليه توقّف، قلت: يا سيّدي، كيف أعلم ذلك؟ قال: يسجد عقيب المكتوبة ويقول: اللهم خِرْ لي، ثم يتوسل بنا ويصلي علينا ويستشفع بنا، ثم تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذي أشار عليك به**»[3].

وتُحَدِّثنا بعض الروايات الواردة من طرق السُّنّة والشّيعة أيضًا أنّ ثمّة صلاة خاصّة للاستخارة بهذا المعنى، ففي الحديث عن جابر بن عبد الله قال: «كان رسول الله ﷺ يعلّمنا الاستخارة في الأمور كلّها، كما يعلّمنا السورة من القرآن، يقول: «**إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير**

(1) **كنز العمال**، ج7 ص813.
(2) **مستدرك الحاكم**، ج1 ص518.
(3) **وسائل الشيعة**، الباب 5 من أبواب الاستخارة الحديث 3..

الفريضة، ثمّ ليقل: اللهم إنّي أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم، فإنّك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علاّم الغيوب، اللهم إن كنتَ تعلمُ أنّ هذا الأمر خيرٌ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري، (أو قال: في عاجل أمري وآجله) **فأَقْدِرْه لي ويسّرْه لي، ثمّ بارك لي فيه، وإنْ كنتَ تعلمُ أنّ هذا الأمر شرٌّ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري** (أو قال: في عاجل أمري وآجله) **فاصرفْه عني واصرفني عنه وأَقْدِرْ لِيَ الخيرَ حيث كان، ثم رضّني به، ويسمّي حاجته»**[1].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «**إذا أراد أحدكم شيئًا فليصلِّ ركعتين، ثمّ ليحمد الله ويُثني عليه ويصلّي على محمّد وأهل بيته، ويقول: اللهم إن كان هذا الأمر خيرًا لي في ديني ودنياي فيسّره لي، وأَقْدِرْه، وإن كان غير ذلك فاصرفه عني»**[2].

وقد امتلأت كتب الفقه الإسلامي على اختلاف المذاهب[3] بالحديث عن استحباب صلاة الاستخارة وكيفيتها.

الاستخارة المتداولة

هذا كلّه فيما يرتبط بالمعنى الأول للاستخارة، أمّا

---

(1) **صحيح البخاري**، ج6 ص162.

(2) **الكافي**، ج3 ص472 وهذه الرواية صحيحة السند رواها مرازم عنه عليه السلام.

(3) أنظر على سبيل المثال: **جواهر الكلام** ج 12 ص 155، **والمجموع للنووي** ج 4 ص 54.

المعنى الثاني، وهو الذي يُراد به اكتشاف وجه الخير واستعلام ذلك من خلال بعض الأدوات والوسائل، كالسُّبحة أو نحوها، وهو الشائع في أوساط المؤمنين الشّيعة ـ دون بقية المسلمين ـ منذ قرون عديدة، وإن كنّا لا نعلم على وجه التحديد متى انتشر ذلك وشاع الأخذ به[1]، وأوّل ما يواجهنا في هذا النحو من الاستخارة هو سؤال الشرعيّة؟

والذي يبدو للباحث والمتابع أنّ النحو الثاني من الاستخارة لا يوجد إجماع شيعي على شرعيّته، وإنّما هناك اختلاف بين الفقهاء إزاءه، ففي حين يظهر من مشهور الفقهاء مشروعيّة الاستخارة بهذا المعنى، وعلى ذلك جرت سيرتهم العمليّة، فإنّ بعضهم يشكّك في شرعيّتها أو شرعيّة بعض أصنافها المتداولة، ويأتي على رأس هؤلاء الفقيه ابن إدريس

(1) الذي يظهر من بعض الفقهاء أنّ الاستخارة بالسُّبحة لم تكن معروفة قبل زمان السيد الآوي الحسني، قال الشهيد الأول في كتاب «الذكرى» حول الاستخارة بالعدد: «ولم تكن هذه مشهورة في العصور الماضية قبل زمان السيد الكبير العابد رضي الدين محمّد ابن محمّد الآوي الحسني المجاور بالمشهد المقدس الغروي ﵁. أنظر: **ذكرى الشيعة**، ج4 ص269، وأمّا استخارة ذات الرقاع فيبدو أنّها كانت معروفة قبل ذلك، فإنّ نصوصها موجودة في الكافي، وقد أنكرها ابن إدريس الحلي، والذي يظهر من موقف المحقق الأردبيلي الرافض لهذا النوع من الاستخارة أنّها كانت منتشرة في زمانه، ويشير الشيخ محمّد حسن النجفي الشهير بصاحب الجواهر إلى اشتهار الاستخارة في زمانه وما تقدمه، أنظر: **جواهر الكلام**، ج12 ص175.

الحلّي، فقد أنكر الاستخارة بالرِّقاع والبنادق والقرعة واصفًا رواياتها بأنّها من أضعف أخبار الآحاد وشواذّ الأخبار، وأضاف بأنّ «رواتها فطحيّة ملعونون، مثل زرعة وسماعة وغيرهما فلا يلتفت إلى ما اختصّا بروايته ولا يعرج عليه، والمحصّلون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه إلا ما اخترناه، ولا يذكرون «البنادق» و«الرّقاع» و«القرعة» إلا في كتب العبادات دون كتب الفقه، فشيخنا أبو جعفر الطوسي لم يذكر في نهايته ومبسوطه واقتصاده إلا ما ذكرناه واخترناه (وما اختاره هو الاستخارة بالمعنى الأوّل) ولم يتعرّض للبنادق، وكذا شيخنا المفيد في رسالته إلى ولده لم يتعرّض للرقاع ولا للبنادق..»[1] ووافقه المحقّق الحلّي فقال: «وأمّا الرِّقاع وما يتضمّن إفعلْ ولا تفعلْ، ففي حيّز الشذوذ فلا عبرة بها»[2].

ويظهر من الشيخ المفيد أنّه لا يقبل استخارة ذات الرّقاع أيضًا، فإنّه وبعد أن أورد أخبار الاستخارة بالدعاء، ثمَّ أورد خبرًا في استخارة ذات الرقاع وكيفيتها، قال: «وهذه الرواية شاذّة، ليست كالذي تقدّم، لكنّا أوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها»[3].

---

(1) أنظر: **السرائر** ج1 ص313.

(2) أنظر: ذكرى الشيعة للشهيد الأول ج4 ص367 **والحدائق الناضرة** ج10 ص528.

(3) **المقنعة** للشيخ المفيد ص220، هذا ولكن السيد ابن طاووس ذكر أنّ لديه نسخة عتيقة من المقنعة كتبت في حياة المفيد وليست فيها هذه الزيادة، أنظر: **بحار الأنوار**، ج88 ص288.

الاستخارة والاستقسام بالأزلام

وهكذا فإنّ المحقّق الأردبيلي[1] قد استشكل في شرعيّة الاستخارة لاندراجها ـ على بعض التفاسير ـ في مفهوم الاستقسام بالأزلام، الذي حرّمه الله في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 3] حيث فُسِّر الاستقسام بالأزلام بأنّه عبارة عن الضّرب بالسّهام لاستعلام الخير والشرّ في الأفعال، وتمييز النافع من الضّارّ، فقد كان شائعًا عند العرب أنَّ مَنْ يرد سفرًا أو زواجًا، أو ما شاكل ذلك يضرب بالسِّهام لتشخيص ما فيه الخير فيعمل به، وقيل: «إنّ الرِّقاع التي كانوا يضربونها لهذا الغرض مكتوب على بعضها: «أمرني ربّي»، وعلى بعضها الآخر: «نهاني ربّي»، وبعضها غفل لم يُكتب عليه شيء، فإذا أرادوا سفرًا، أو أمرًا يهتمون به، ضربوا على تلك الأقداح، فإنْ خرج السهم الذي عليه «أمرني ربّي» مضى الرجل في حاجته، وإن خرج الذي عليه «نهاني ربّي» لم يمضِ، وإن خرج الذي ليس عليه شيء أعادوها»، ومن المعلوم أنّ الاستخارة المتداولة

(1) راجع **زبدة البيان**، ص 626.

اليوم، ولا سيّما خيرة ذات الرِّقاع هي من قبيل الاستقسام بالأزلام، هذا ما يراه المحقق الأردبيلي.

ولكن قد يُعترض على كلامه بأنّ الاستقسام بالأزلام وإن ورد تفسيره بما ذكره في العديد من المصادر[1] بَيْدَ أنّ له عند العرب معنى آخر غير ما ذكر، وهو عبارة عن شراء جَزُور (صغير الإبل) وتقسيمه إلى عشرة أقسام: سبعة ذات نصيب، وثلاثة بلا نصيب، ويُكتب ذلك على سهام عشرة، ثم يُجَال عليها، فمن خرج باسمه أحد السّهام السبعة دُفعت له حصّة من الجزور بلا ثمن، ومن خرج له أحد السهام الثلاثة تَكَفَّلَ بدفع ثلث قيمة الجزور من دون أن يحصل على أيّ شيء من اللحم[2]، وهذا المعنى لا يلتقي بالاستخارة في شيء، كما هو واضح، بل هو نوع من القمار، وممّا يشهد للمعنى الثاني:

أولاً: سياق الآية، فإنّها تتحدّث عن حرمة اللحم على اختلاف أنواعه من الميتة إلى لحم الخنزير والمنخنقة.

ثانيًا: إنّ الاستقسام بالأزلام ينطبق على هذا المعنى، بخلاف المعنى الأول، فليس فيه استقسام ولا طلب للقسمة.

---

(1) أنظر: **التبيان** للشيخ الطوسي ج 3 ص 433، **وجامع البيان** للطبري ج 6 ص 101، ويرى الفخر الرازي في تفسيره أنّ هذا المعنى في تفسير الاستقسام بالأزلام هو «اختيار الجمهور». أنظر: **تفسير الفخر الرازي** ج 11 ص 135.

(2) أنظر: **تفسير الرازي** ج 11 ص 135.

وثالثًا: الحديث المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث فسَّر عليه السلام الاستقسام بالأزلام بأنّ العرب: «**كانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّونه عشرة أجزاء ثم يجتمعون عليه فيُخرجون السهام ويدفعونها إلى رجل، والسهام عشرة: سبعة لها أنصباء، وثلاثة لا أنصباء لها...**»[1].

أدلّة شرعيّة الاستخارة

ولا يخفى أنّ تفنيد دليل المحقّق الأردبيلي أو غيره من الرافضين لمبدأ الاستخارة لا يكفي لإثبات شرعيّتها، فيبقى على القائلين بشرعيّتها أن يُقيموا الدليل على ذلك، فما هو دليلهم؟

والجواب: إنّ ما يمكن أن يُستدلَّ به لإثبات شرعيّة الاستخارة بالمعنى الثاني هو عدّة أمور:

1 ـ التمسّك ببعض الروايات الواردة في القرعة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[2].

ولكنّ الظاهر أنّ الروايات المشار إليها تفتقر إلى السَّند الصحيح، سواء فيما ورد في شأن خيرة ذات الرِّقاع أو

(1) **الخصال** للصدوق ص452.

(2) أورد أخبارها الحر العاملي في **وسائل الشيعة** ج8 ص68 وما بعدها، أبواب الاستخارة وما يناسبها، والمجلسي في **بحار الأنوار**، ج88 ص247، والبروجردي في جامع **أحاديث الشيعة**، ج8 ص234.

الاستخارة بالسُّبحة[1]، الأمر الذي يمنع من الاعتماد عليها في إثبات الشرعيّة.

2 ـ إنّ الاستخارة هي نوع من الاقتراع، فيدلّ على شرعيّتها ما دلّ على شرعيّة القرعة[2] من قبيل صحيحة محمّد ابن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام: «**كل مجهول ففيه القرعة**»[3]، وفي صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «**ليس من قوم تَقَارعُوا، ثم فوّضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهمُ المُحِقّ..**»[4].

وهذا الدليل غير تامّ أيضًا، لأنّ عمومات القرعة يُشكّ في شمولها لما نحن فيه، ويمكنك القول: إنّها منصرفة عرفًا عمّا نحن فيه، فالقرعة منتشرة في حياة العقلاء، وموردها هو الحالات التي يحتاج فيها الإنسان إلى حسم الموقف، مع أنّ من الضروري حسمه لدوران الأمر بين طرفين لا بدّ من اختيار أحدهما، ولا يستخدم العقلاء القرعة لاستعلام المغيّبات أو

(1) وقد أشار بعض الأعلام وهو الشيخ آصف محسني إلى ضعف هذه الأخبار، أنظر: **الأحاديث المعتبرة في جامع أحاديث الشيعة** ص 164 ـ 165، فقد أكد أنّ أخبار الاستخارة على أنواعها ضعيفة، ولذا فقد ترك هو ـ كما يقول ـ منذ زمن الاستخارة بالسبحة.

(2) أنظر: **القواعد الفقهية** للسيد البجنوردي ج1 ص70 **والقواعد الفقهية** للأيرواني ج2 ص31.

(3) **وسائل الشيعة** ج 27 ص260، الباب 13 من أبواب كيفية الحكم، الحديث 11.

(4) المصدر السابق الحديث 6.

معرفة ما إذا كان هناك مصلحة في الإقدام على هذا العمل أو ذاك، وأمّا عموم صحيحة محمّد بن حكيم فهو غير مراد حتمًا ولم يلتزم به أحد من الفقهاء، وصحيحة أبي بصير موردها حالات التنازع ولا يمكن إلغاء الخصوصية عنها.

3 ـ وقد استدلّ بعضهم على شرعيّة الاستخارة بأدلّة الدّعاء، «فإنّ المستخير إنّما يدعو الله ويلحّ عليه، طالبًا منه أن يُظهر له وجه الخير فيما يريد فعله أو تركه من خلال السُّبحة مثلًا، وأيّ محذور في تشخيص الواقع المجهول له من خلال السُّبحة وغيرها؟»[1]

ويؤيّد ذلك أنّ الاستخارة من المجرّبات التي ثبتت فاعليتها.

ولكن لنا أن نتأمّل في هذا الاستدلال، لجهة أنّه وإن لم يكن هناك محذور أو مانع في حالة إقبال العبد على الله تعالى واستخارته أن يرشده الله تعالى إلى ما هو الأصلح له، إلّا أنّ الكلام ليس في الإمكان، ولم يُدَّعَ وجود محذور يمنع من أن يكشف الله الواقع لعبده من خلال السُّبحة، وإنّما الكلام في

(1) **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج2 ص31. وتجدر الإشارة إلى أنّه على هذا لا خصوصية للسُّبحة، فيمكن الاستخارة بكلِّ طريقة ولو بقبض عددٍ من الحصى أو نحوها، ومن الطريف ما يحكى عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله في هذا الصدد، إذ يقول: «إذا لم يكن عندك مسبحة وتريد الاستخارة فخذْ قدرًا من شعر اللحية استخر بها» (**قصص العلماء** ص334).

الإثبات وفي دليل الشرعيّة، ومن الواضح أنّ مجرّد الإمكان لا يُثبت شرعيّة القرعة وكاشفيّتها عن الواقع.

أضف إلى ذلك أنّ للمرء أن يتساءل: إذا كان للاستخارة هذه الأهمّية كوسيلة لاستكشاف الواقع المجهول، فلِمَ لَمْ يتمّ العمل بها من قِبَلِ النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، ولا عمل بها أصحابهم، وإلّا لبلغنا ذلك من خلال الأخبار المستفيضة، ولَنُقِلَ ذلك إلينا، مع أنّنا لم نجد في الروايات شيئًا من ذلك، بل إنّ بعض أخبار الاستخارة ـ وهي أخبار الاستخارة بالسُّبحة ـ لم تُذكر في المصادر الحديثية الأساسية، وإنّما أوردها السيّد ابن طاووس في كتابه في الاستخارات مُرْسَلَةً عن صاحب الزمان عجل الله فرجه!

فلا يبقى في مقام إثبات شرعية الاستخارة إلّا أن يُقال: إنّه قد حصل لنا الاطمئنان بشرعيّتها، استنادًا إلى الروايات المشار إليها، فإنّه قد يحصل الوثوق بصدور بعضها نتيجة تضافرها، وإن كانت ضعيفة السند ولا سيّما أنّها مؤيَّدة بالتجربة وعمل الأصحاب. والله العالم.

هل تُستحبّ الاستخارة؟

وثمة بحثٌ يُطرح في هذا المقام وحاصله: إنّه وبناءً على شرعيّة الاستخارة فهل هي مستحبة أم لا؟

يمكن القول: باستحباب الاستخارة بالمعنى الأول (طلب الخير من الله)، لورود الروايات الكثيرة فيها، وبعض

هذه الروايات صحيحة السند[1]، وأمّا الاستخارة بالمعنى الثاني (استعلام وجه الخير من خلال وسيلة معينة، كالسبحة مثلًا) فلم يثبت استحبابها، كما صرّح به بعض الفقهاء[2] وإن ذهب إلى الاستحباب فقهاء آخرون[3].

3 ـ الخيرة في ميزان العقل

يبقى هنا تساؤل يطرح نفسه في هذا المقام بشأن موقف العقل من الاستخارة، وما قد يُدَّعى ويقال إنَّ الاستخارة هي تعبير عن تعطيل الفكر واستقالة العقل، وربّما عدّها بعض الناس مؤشّرًا على تخلّف الذين يلجأون إلى الاستخارة في كشف المغيّبات أو يتّكلون عليها في اتّخاذ القرارات أو تحديد المسارات، في حين أنّ المنطق يدعوهم إلى استخدام العقول والاستنارة بهديها.

ويمكننا القول: إنّه في حال لم تتمّ عندنا أدلّة القرعة ولم تثبت شرعيّتها فلا داعي عندها لمحاولة تبريرها وتوجيهها توجيهًا منطقيًا، وأمّا لو أنّنا ارتضينا بعض الأدلة المتقدمة لإثبات شرعيّة الاستخارة، فهنا يكون التوجيه مُلِحًّا وضروريًا، وذلك لعلمنا بأنّ أحكام الإسلام ليست اعتباطية ولا تجافي

---

(1) وهي رواية مرازم المتقدّمة فضلًا عن **الكافي** ج3 ص472.

(2) أنظر: **صراط النجاة** ج1 ص553، ولذا ذهب بعضهم إلى أنّه يؤتى بها رجاء أن تكون مطلوبة، أنظر: **الفقه للمغتربين** ص327.

(3) **الحدائق الناضرة** للشيخ يوسف البحراني ج10 ص531.

المنطق ولا تدعو إلى استقالة العقل، وفي ضوء ذلك يمكن لنا توجيه الاستخارة بأحد توجيهين:

التوجيه الأول: أن نؤمن بها إيمانًا تعبّديًا منطلقًا من إيماننا الدينيّ العامّ، وهذا الإيمان كما يُثبت شرعيّة الاستخارة، فإنّه سيجعل منها عملًا مفهومًا وكاشفًا عن الواقع، وذلك على قاعدة اللطف الإلهيّ واستجابة الله دعاء عبده، وهو القادر على كلّ شيء، وهذا التوجيه ينبغي أن يكون مقبولًا عند المؤمنين بشرعيّة الاستخارة، وعند كلّ مَنْ يؤمِن بمرجعيّة النصّ الدينيّ، بناءً على ثبوت روايات الاستخارة.

التوجيه الثاني: أن نتعامل مع الاستخارة وننظر إليها باعتبارها طريقة لحسم الموقف عند التحيّر وضبابية الصورة، الأمر الذي يُسبِّب إرباكًا وربّما عجزًا عن اتّخاد القرار المناسب بسبب تعارض الوجوه المرجِّحة للفعل مع الوجوه المرجِّحة للترك، وكثيرًا ما يصل المرء إلى مثل هذه الحالة من التردّد لا بسبب ضعفه في اتخاد القرار الحاسم، أو تهرّبه من تحمّل المسؤوليّة، وإنّما لأنّ الموقف قد تشابكت فيه الوجوه وتساوت مُرجِّحات الفعل والترك، فيحار الشخص، ويحتاج إلى أدنى دافع، أو مرجِّح ولو كان غير منطقي، للأخذ بأحد الوجوه، فعلًا أو تركًا، وإذا سألته لِمَ اخترت هذا الطريق دون سواه، فلن يجد جوابًا مقنعًا أفضل من القول: هذا ما جرى، ولم أجد مرجِّحًا لسبيل على آخر.

وهذا التفسير أو التوجيه قد يكون هو الجواب الأقرب

عن سؤال من يسأل عن موقف العقل من الاستخارة ـ بمعناها الثاني ـ ومبرّرها المنطقي.. فإنّه إذا وضعنا الاستخارة في النطاق المشار إليه وهو اعتبارها مرجِّح الاختيار في حالات تكافؤ المصالح والمفاسد، فسوف تكون مفهومة عُقلائيًّا، أو أقله ليست مستنكرة لدى العقل والعقلاء، تمامًا كما لا تكون القرعة مستنكرة عندهم، بل هي مقبولة لديهم ويعملون بها في بعض الحالات.

قد تسأل وتعترض: إنّ الاستخارة بنظر مَن يعمل بها من المؤمنين هي طريق إلى الواقع، فهي تكشف وجه المصلحة أو المفسدة المجهولة لهم، ولا ينظرون إليها باعتبارها مجرّد وسيلة للخروج من حالة التردّد، وإلّا فما الفرق بينها وبين أيّ وسيلة أخرى لا تعتمد الدعاء والتوجّه إلى الله؟ فلِمَ لا يُعتمد بديلًا من الاستخارة أو بموازاتها أسلوب القرعة المتداولة مثلًا، فإنّها ـ أعني القرعة ـ على ما هو المعروف تُعتمد من العقلاء باعتبارها وسيلة لحسم الموقف ورفع التردّد؟

والجواب: إنّ كشف الاستخارة عن الواقع صحيح عند من يؤمن بمشروعيّتها ويرى تماميّة أدلّتها، وأمّا من لا يؤمن بها ولا يقتنع بكاشفيّتها عن الواقع ـ مع أنّ الكاشفيّة ممكنة[1]

(1) كما هي الحال في القرعة بناءً على بعض الآراء، وذلك طبقًا لما دلّت عليه بعض الروايات، كصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحق**»، أنظر: **وسائل الشيعة** ج 21 ص 172، الباب 57 من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث 4.

بعد لجوء الإنسان إلى الله وطلبه إليه أن يُظهر له وجه الخير فيما يريد أن يُقدم عليه من فعل أو ترك ـ فإنّ ما نتحدث به معه أنّه ليس من حقّه أن يُسفِّه الآخذين بها، أو ينعتهم بالتخلّف أو غيره من النعوت، وذلك لثبوت مشروعيّتها عندهم، ولأنّ بالإمكان تفهّمها ـ عقلًا ـ باعتبارها وسيلة لحسم الموقف في حالات التردّد وعدم وجود المرجِّح لخيار على آخر، لكن دون أن يتمّ إسنادها إلى الدين حينئذٍ، حذرًا من الوقوع في شرك التشريع والابتداع.

4 ـ الاستخارة شروط وضوابط

ثمّ إنّ الالتزام بالاستخارة بعد الإقرار بشرعيّتها، لا ينبغي أن يُفهم خطأً، أو يُمارَس خطأً، فنتوسّع ـ كما نلاحظ في الواقع ـ في استخدامها في غير موردها، ونبادر إليها في الصغير والكبير، وبسبب أو بدون سبب، ونربط كلّ أعمالنا وحركتنا اليومية ونعلّقها على الاستخارة؛ إنّ هذا مرفوض بالتأكيد، فالاستخارة ـ بناءً على مشروعيّتها ـ لها مواردها وظروفها وشروطها، وإليك التوضيح والتفصيل في بيان شروط العمل بالاستخارة:

الخيرة عند الحيرة

الشرط الأول: أن لا يتمّ اللجوء إلى الاستخارة إلّا بعد أن تتشابك الأمور عند الإنسان وتتشابه عليه الخيارات، ولا يتّضح له وجه المصلحة من المفسدة، فيظلّ محتارًا متردِّدًا لا

يهتدي سبيلًا ولا يعرف ماذا يفعل، ففي هذه الحالة يكون للاستخارة مجال واسع، أمّا مع اتضاح الصورة لديه وتشخيصه ـ ولو بمشورة الآخرين ـ بأنّ في الإقدام على هذا العمل أو ذاك مصلحةً بيّنة، أو مفسدة بيّنة، فلا مجال للاستخارة حينئذ، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159].

وعلى سبيل المثال: لو أنّ بعض المؤمنين أبتُلِيَ هو أو أحد أطفاله بمرض، فلجأ إلى الاستخارة، ليحدّد على ضوئها إذا كان ثمّة مصلحة في أن يذهب إلى الطبيب أم لا، فإنّه بذلك يرتكب خطأً فادحًا، لأنّ هذا ليس موردًا للاستخارة، إذ الموقف في هذه الحالة واضح وبيّن، وهو أنّ عليه أن يذهب إلى الطبيب من أجل العلاج، لأنّ الذي خلق الداء خلق الدواء، والرجوع إلى أهل الخبرة يمثّل قاعدة عُقلائيّة وشرعيّة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۖ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: 7]، نعم لو أنّه عزم على مراجعة الطبيب، لكنّه تردّد بين طبيبين ماهرين من أهل الاختصاص عينه، فهنا لا مانع من الرجوع إلى الاستخارة لحسم الموقف وترجيح أحدهما على الآخر.

الاستخارة ليست بديلًا من التفكير

الشرط الثاني: أن يستنفد المرء التفكير في المسألة ودراستها من جميع جوانبها بغية التعرّف إلى ما فيه مصلحته أو

مفسدتهُ ليقْدِم على الفعل أو الترك وهو على بصيرة من أمره. إنّ مدارسة الأمر لا بدّ منها، لأنّ الاستخارة ليست بديلًا من التفكير، ولا ترمي إلى تجميد العقل، أو إقالته من مهامه، والله سبحانه وتعالى أراد لنا أن نتحرّك وفق منطق السُّنن، وأن ندرس قضايانا بترويّة وتدبّر، وقد ورد في الحديث أنّ رسول الله ﷺ أوصى رجلًا، فقال له: «**إذا أنت هممت بأمر فتدبر عاقبته، فإن يك رشدًا فأمضه، وإن يك غيًا فانتهِ عنه**»[1]، وبناءً عليه فما يفعله بعض المؤمنين من المبادرة إلى إجراء الاستخارة قبل أن يُكَلِّف نفسه عناء البحث ودراسة الأمور في سبيل التعرّف إلى ما هو الأصلح له، هو بالتأكيد عمل غير مَرْضِيّ من الناحية الدينية، وربّما مثّل نوعَ انحرافٍ عن المسار العقلائي العام الذي أرادنا الله أن نتحرّك على أساسه في حياتنا، كما أنّ ذلك يساهم في بناء شخصية اتكالية متردّدة لا تملك الثقة بالنفس، وليس لديها جرأة اتخاذ القرار، ولذا تلجأ إلى الاستخارة، تهرّبًا من تحمّل المسؤوليّة.

الاستشارة قبل الاستخارة

الشرط الثالث: وكما أنّ التفكير العقلائي الجادّ لا بدّ أن يسبق اللجوء إلى الاستخارة، فإنّه لا بدّ أن تسبقها المشورة أيضًا، فبعد أن تتمّ دراسة المسألة من جميع وجوهها ولا يصل المرء إلى نتيجة مُرْضِيَة، أو يبقى حائرًا، فيجدر به ـ وقبل

(1) **الكافي**، ج 8 ص 150.

الاندفاع نحو الأخذ بالاستخارة ـ أن يلجأ إلى أهل الرأي والخبرة والتجربة، ليستشيرهم ويستنير بآرائهم، ومن هنا فقد قال أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام: «**من استبدَّ برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها**»[1]، وإذا بقي المرء محتارًا ومتردِّدًا حتّى بعد مشاورة الآخرين من ذوي الرأي والتجربة، فبإمكانه ـ آنذاك ـ أن يلجأ إلى الاستخارة.

لا خيرة في أحكام الله

الشرط الرابع: أن نبتعد عن العمل بالاستخارة في ما يكون حكمه الشرعي واضحًا، فالاستخارة ليس لها مجال في أحكام الله، ولا في إثبات موضوعات الأحكام الشرعيّة، فحينما يستخير شخص على ترك الصلاة، أو على شرب الخمر، أو على ارتياد نادٍ للقمار، أو على قطيعة الأرحام، أو على الفرار من الزحف والجهاد، فهو بذلك يرتكب خطأً كبيرًا، وينحرف عن الصّراط السويّ، لأنّ الله سبحانه وتعالى لم يُعلِّق امتثال أحكامه الشرعيّة على إذن أحد، ولا رَبَطها بتحقّق شرط أو قيد، باستثناء الشّروط العامة للتكليف من البلوغ والعقل والقدرة، أو الشروط الخاصة التي تختلف من مورد إلى آخر، أمّا ما سوى ذلك، كمشورة الآخرين أو الاستخارة ـ مثلًا ـ فلا تُناط بها أحكام الشّرع لا جعلًا وثبوتًا، ولا امتثالًا وسقوطًا، تمامًا كما لم تُعلَّقُ أحكام الله على القرعة.

---

(1) **نهج البلاغة** ج4 ص41.

وما قلناه في الأحكام الشرعيّة نقوله أيضًا في موضوعات الأحكام، فلا تشرّع الاستخارة لتحديد وتعيين الطاهر من النجس في الثياب أو الأواني أو غيرهما ولا لتحديد أنّ هذا اليوم هو من رمضان، أو من شوّال، مثلًا، أو لتحديد أنّ هذا السائل خمر أم عصير عنبي، إلى غير ذلك من الموضوعات.

الخيرة والتنبّؤ بالمستقبل

الشرط الخامس: أن نتجنّب استخدام الاستخارة بغية استطلاع المغيَّبات أو التعرّف إلى مآلات الأمور وما سيحدث في مستقبل الأيام، وما تخبّئه للإنسان من أفراح أو أتراح، كما في استخدامها لأجل تحديد جنس المولود الذي سيُرزق به، وأنّه ذكر أو أنثى، أو أنّ الطالب سينجح في الامتحان أو لا، فإنّ هذا أيضًا وأمثاله يمثّل استخدامًا خاطئًا للاستخارة، ولا تساعد عليه أدلّتها، وهو أقرب إلى التنجيم المرفوض شرعًا ولم يلتزم بهذا النحو من الاستخارة أحدٌ من الفقهاء، وبكلمة مختصرة: إنّ هذا ليس موردًا سليمًا للاستخارة.

تكرار الاستخارة

الشرط السادس: الابتعاد عن العبث في استخدامها، ومن موارد العبث هذه، تكرار الاستخارة على الأمر الواحد مرّات عديدة، كما يحدث مع بعض الأشخاص، فإنّ هذا لا مبرّر ولا وجه له، فإنّ الاستخارة في كلّ أمر تكون مرة

واحدة[1]، اللهم إلّا إذا تغيّرت الظروف وتبدّل الموضوع، وقد يكون دَفْعُ الصدقةِ عاملًا مؤثرًا في تبدّل الموضوع، لأنّ الصدقة تدفع البلاء[2]، وعلى سبيل المثال: لو أنّ شخصًا استخار على السفر فخرجت نهيًا، فعاود الاستخارة في الوقت عينه على السفر نفسه، فإنّ عمله هذا يُعتبر لعبًا وعبثًا غير مقبول، وعليه في هذه الحالة أن يأخذ بالاستخارة الأولى دون الثانية كما يرى بعض الفقهاء.

الابتعاد عن مخالفة الخيرة

إنّنا وإن كنّا لا نستطيع تبنّي حرمة مخالفة الخيرة شرعًا، لعدم الدليل على الحرمة، ولكن ينبغي للمُستخير عدم مخالفتها، لأنّ من استخار أحدًا من الناس أو استشاره، فأشار عليه بأمرٍ، لكنّه خالفه دون مبرِّر، فإنّ فِعْلَه هذا مستقبَح بنظر العقلاء، فكيف إذا كان المستشار هو الله تعالى! فإنّه من سوء الأدب أن يستخير العبد ربّه، ثم لا يرضى بما اختار الله له؟! وإذا كنّا نفترض ونؤمن أنّ الشخص المستخير في حال توجّهه إلى الله طالبًا منه إرشاده إلى ما فيه صلاحه، فإنّ الاستخارة والحال هذه تكشف الواقع، فإنّ ذلك يعني ببساطة أنَّ المصلحة في اتّباعها، وأنّ مخالفتها قد تجرّ عليه المتاعب، أو تبعث على الندم، وفي ضوء ذلك نستطيع

---

(1) كما يذكر السيد الخوئي ﵀، أنظر: **صراط النجاة** ج2 ص418.

(2) كما نصّت على ذلك الأحاديث الشريفة، أنظر: **الكافي**، ج 4 ص 5 باب «أنّ الصدقة تدفع البلاء».

القول: إنّ مخالفة الاستخارة هي من قبيل مخالفة الأمر الإرشادي لا المولوي.

عندما تتحوّل الاستخارة إلى مشكلة!

ونلاحظ في بعض الحالات أنّ مخالفة الاستخارة تُوقع الإنسان ببعض المشاكل مع نفسه أو الآخرين لا لشيء سوى أنّ هاجس مخالفتها قد تملّكه وظلّ يلاحقه، ما يدفعه إلى أنْ يفسِّر أيَّ مشكلة تواجهه ولو كانت صغيرة على أنّها ناشئة عن عدم عمله بالخيرة، وبذلك تتحوّل الاستخارة نفسها إلى مشكلة للإنسان، مع أنّ هدف استخدامها هو إخراج الإنسان من المشكلة، ومثال ذلك: ما يجري أحيانًا من أنّ شخصًا يعزم على الزواج بفتاة معيّنة، لأنّه قد رآها مناسبة له واستشار في أمرها ونُصح باختيارها زوجةً له، لكنّه ـ مع ذلك ـ وبدون مبرّر يُقدم على الاستخارة، ويُصادف أنّ نتيجة الخيرة لا تكون جيّدة، فهنا لو أنّه أعرض عن الزواج بهذه الفتاة لأراح نفسه، إلّا أنّ البعض ولأسباب عديدة يُقدم على الزواج بها مخالفًا الاستخارة، والذي يحدث في مثل هذه الحالة أنّ هاجس مخالفة الخيرة يبقى مصاحبًا له، وربّما يتفاقم بمرور الوقت، بسبب ظروف الحياة ومعاناتها وما قد تستولده من خلافات بينه وبين زوجته، فيربط كلّ ذلك بمخالفة الخيرة، بدل أن يندفع إلى معالجة هذه الخلافات وإيجاد المخارج لها، كما يحدث في الحالات الطبيعية.

المفردة الثانية

الوسوسة بين العلم والدين

تُعتبر الوسوسة واحدًا من الأمراض الخطيرة المنتشرة في مختلف الأوساط والشّرائح الاجتماعية، وهي ليست بالأمر الجديد، بل عرفها الإنسان منذ القديم، إلّا أنّ تعقيدات الحياة وصعوباتها زادت وتزيد هذا المرض انتشارًا، ومع أنّ المترقّب والمتوقّع أن يكون المجتمع الإيماني أقلَّ ابتلاءً بهذا المرض من غيره، لأنّ الإيمان يُفترض أن يكون عامل اطمئنان ومساعدًا على الاتزان، فإذا بنا نلاحظ أنّ هذا المجتمع ليس محصّنًا ضدّ الوسوسة، بل إنّه موئلٌ وموطنٌ مثاليّ لأشكال خاصة وإضافيّة من الوساوس التي لا توجد في غيره من المجتمعات!

والسؤال: كيف نتعاطى مع الوسوسة؟ هل نتعامل معها باعتبارها مشكلة نفسية سيكولوجية، أم باعتبارها مشكلة روحيّة وسببها الشّيطان؟ وبالتالي هل المرجع فيها إلى الأطباء أم إلى علماء الدين؟ أم إلى الاثنين معًا؟ وما هي المساحة التي يُرجع فيها إلى الدين، والمساحة التي يُرجع فيها إلى أهل الاختصاص؟

المدخل الصحيح لمعالجة المشكلة

إنّ تحديد طبيعة المشكلة وهويّة انتمائها ـ نفسية، دينية، اجتماعية ـ هو المدخل الطبيعي لعلاجها، ولا شك أنّ أحد مؤشرات التخلّف ـ عند شعب من الشعوب ـ هو في ضياع الحدود الفاصلة بين التخصّصات المتعدّدة والمختلفة، ما يخلق حالة من التخبّط والإرباك على هذا الصعيد، إذ يرجع بعض الناس في قضايا الدين إلى غير أهله ويستفتون مَنْ ليس أهلًا لِلفُتيا، أو يرجع البعض الآخر في قضايا الفلك أو الطبّ أو الإدارة.. إلى الفقيه أو عالم الدين، وكأنّه يُراد للدين أن يكون علاجًا سحريًا لكلّ الأمراض العضويّة والنفسيّة والمشاكل الاجتماعيّة وغيرها، مع أنّ الكثير منها تنتمي إلى علوم أو تخصّصات أخرى، الأمر الذي أدّى بمرور الوقت إلى نشوء جماعة على هامش الدين تستغلّ المشاعر الإنسانية وتعتاش على وجع الناس وآلامهم، في عملية اتّجار رخيصة بالدين وقيمه السامية.

إنّ هذا لا يعني إطلاقًا أنّ الدين ليس له دور محوري في حلّ هذه المشكلات، أو أنّها لا تمتلك بُعدًا دينيًّا وشرعيًّا، إلا أنّ المفترض منهجيًّا وكخطوة أولى أن نحدّد طبيعة المشكلة وإلى أيِّ علم أو حقل تخصّصي تنتمي، وما هي أبعادها المختلفة ـ إن وُجدت ـ لنعرف إلى أين نتجه في بادئ الأمر في علاجها، من زواياها وأبعادها المختلفة، ولا مانع أن نفتّش بعد ذلك عمّن يمكن أن يساعد على العلاج أو يُساهم فيه.

الوسواس القهريّ في ميزان علم النفس

ينظر أهل الاختصاص من علماء النفس إلى الوسواس القهري باعتباره حالة مَرَضيّة، حيث تسيطر على الإنسان موجةٌ من الشكوك الكثيرة أو الأوهام المتسرّعة أو الاعتقادات المتعجّلة والمتقلّبة، ويبدو ـ في نظر هؤلاء ـ أنّ العقل قد التصق بفكرة معيّنة أو دافع ما وأنّه ـ أي العقل ـ لا يريد أن يترك هذه الفكرة أو هذا الدافع، وقد كان هذا المرض يُصنّف في دائرة الأمراض غير القابلة للعلاج، ما جعل الكثيرين من الناس المصابين به يعيشون في معاناة شديدة أوصلت بعضهم إلى مرحلة متقدّمة من الاكتئاب أو الانتحار.. إلّا أنّ العلم الحديث قد خطا خطوات هامة على صعيد معالجة هذا المرض.

ولا يجد علم النفس سببًا محدّدًا لمرض الوسواس القهري، لكنّه يعتبره مرضًا مرتبطًا بالمخّ، وتشير الأبحاث إلى أنّ هذا المرض يتضمّن مشكلات في الاتصال بين الجزء الأمامي من المخّ (المسؤول عن الإحساس بالخوف والخطر) والتركيبات الأكثر عمقًا للدماغ (العقد العصبية القاعدية التي تتحكّم في قدرة المرء على البَدْء والتوقّف عن الأفكار).

وعن العلاج، يرى علم النفس أنّ العلاج الناجع لمرض الوسواس[1] القهري ـ كأيّ مرض متعلّق بالمخّ ـ يتطلّب

(1) نقلًا عن **ويكيبديا الموسوعة الحرّة** بتصرف.

تغيّرات معيّنة في السلوك، كأنْ يقوم الإنسان بفعل الأشياء التي يحبّها ويستمتع بها فقط، وخلال فترة معينة سوف يتعوّد المخّ ويدرك اللاشعور لدى الإنسان أنّ تفريغ الطاقة في الأشياء التي يحبّها هو أفضل بكثير، وسوف يكون بإمكان الإنسان بسهولة أن يتخلّص من هذا الوسواس، لأنّه ببساطة يكون قد خرج من حالة الاكتئاب التي دفعته للبحث عن هذا الوسواس، كما أنَّ هناك أدوية وعقاقير خاصة لها فعالية في علاج حالات الوسواس القهري.

هذه رؤية علم النفس إلى الوسواس، فما هو رأي الدين؟

أسباب الوسوسة في الرؤية الدينية

بداية لا بدّ أن نسجّل تحفّظًا عما ذكره البعض من أنّ الوسوسة قد تكون عقوبة بسبب ما صدر عن الشخص من مخالفات شرعيّة، مستدلاً على رؤيته هذه بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: 30][1]، فإنَّ هذا النمط من التفكير الذي يتجه بادئ ذي بدء إلى تفسير الكوارث الطبيعية والظواهر المَرَضيّة تفسيرًا غيبيًّا يتجسّد في نقمة السماء على أهل الأرض، ويُغفل دور التفسير العلمي للكوارث والظواهر الكونيّة، هو تفكير يُعيق حركة البحث العلمي ويزهّد فيها، ويُضعف همّة الباحثين عن

(1) موقع «ن» الالكتروني مركز الفتوى.

التطلّع إلى الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة أو تلك، الأمر الذي يُعدُّ أحد أسباب التأخر العلمي في المجتمعات التي تنتشر فيها هذه المعتقدات، على أنّه لو صرفنا النظر عن هذه الملاحظة، فإنّ ما ذُكر لا يصلح تفسيرًا عامًا للأمراض والوساوس أو الكوراث، صحيح أنّ لبعض الذنوب آثارًا دنيوية معجّلة، كما نصّت على ذلك بعض الأحاديث والأدعية[1]، لكن ليس بالضرورة أن يكون العقاب الإلهي لمرتكبي الذنب مباشرًا وبمنأى عن مبدأ العِليّة والسببيّة الذي قامت عليه السماوات والأرض، أجل إنّ ما نستطيع تأكيده في المقام هو أمور:

الأمر الأول: إنّ ما يواجه البشرية من مصائب ومعاناة وما تتعرّض له الطبيعة على اختلاف مكوّناتها وعناصرها من كوارث، ليس الإنسان بمعزل عنها، بل هو في كثير من الأحيان مسؤول عن ذلك بسبب ما اقترفته يداه، وما جناه على نفسه وعلى المخلوقات الأخرى، وهذا ما ترمي إليه الآية المذكورة، فهي ـ بحسب الظاهر ـ لا تريد القول: إنّ الله سبحانه عاقب العباد بالأمراض والزلازل ونحوها بسبب عصيانهم وتمرّدهم، وإنّما هي بصدد القول: إنّ ما يواجه الإنسان من ذلك كلّه هو في نهاية المطاف من صنعه ونتيجة طبيعيّة لظلمه وسوء تصرّفه واختياره.

(1) نقرأ في دعاء أمير المؤمنين عليه السلام المعروف بـ «دعاء كميل»: «**اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل النقم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تغيّر النعم**».

ومن دون شك فهناك الكثير من القوانين والسُّنن التي تحدّث عنها القرآن الكريم تشير بوضوح إلى علاقة الأعمال، حسنة كانت أو سيئة، بعطاء الطبيعة أو منعها، كرمها أو بخلها، قال تعالى: ﴿وَأَلَّوِ ٱسۡتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسۡقَيۡنَٰهُم مَّآءً غَدَقٗا﴾ [الجن: 16] وقال جلّ شأنه: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [الأعراف: 96]

الأمر الثاني: إنّه ومع تحفّظنا عن التفسير المتقدّم لمرض الوسوسة، فإنّه لا يسعنا أن نرفض اعتبار الوسوسة ـ كغيرها من الأمراض ـ ابتلاءً إلهيًّا للعباد، والابتلاء ليس بالضّرورة أن يُفَسَّر باعتباره عقوبة إلهية مباشرة للإنسان، بعيدًا عن قانون الأسباب والمسبّبات، فالله سبحانه وتعالى يبتلي الإنسان ويختبره بكلِّ ما يحدث في هذا الكون من كوارث أو يواجه الإنسان من مصاعب ومحن سواء كانت من صنع الإنسان نفسه، أو كانت جارية وفق قانون السببيّة، فالابتلاء ليس بالضرورة أن يكون علّةً أو سببًا للأمراض والمصاعب في عرض سائر العلل والأسباب، بل هو يأتي في طولها.

ومن هنا، فنحن لا نرى في الوسواس الذي يُبتلى به المؤمنون أسبابًا خاصّة وراء الأسباب العامة للوسواس القهري، وإن كان للتربية الدينية الخاطئة دور في تعميق حالات الوسوسة أو إيجاد حالات جديدة منها، كما سنشير لاحقًا.

الأمر الثالث: إنّ هناك سببًا وحيدًا يذكره الدين كمنشأ

من مناشئ الوساوس في المجالات الدينية، وهو الوسوسة الشيطانية، ممّا نصّت عليه العديد من النصوص القرآنية وغيرها، وهو سبب قد لا يستطيع العلم إثباته بوسائله وأدواته الطبيعية، ولكنّه أيضًا لا يملك إمكانيّة نفيه، لأنّ النفي الذي لا يعضده البرهان ولا ينهض عليه الدليل هو رجم بالغيب، ونحن آمنا بهذا السبب من أسباب الوسوسة، لأنّ الوحي ـ وهو مصدر من مصادر المعرفة باعتقادنا ـ قد أثبته وأكّد عليه، وذلك في عشرات الآيات غير القابلة للتأويل، إلّا بضرب من التكلّف وَلَيِّ عنق النص، وهذا أمر نرفضه رفضًا حاسمًا إلّا مع قيام الدليل القطعي، العقلي أو العلمي على أنّ ظهور النص لا يمكن الأخذ به.

صور الوسوسة الدينية وعلاجاتها

أمام هذا التعدّد في مصادر الوسوسة وأسبابها، (الوسوسة المَرضيّة، والوسوسة الشّيطانية) فلا يسعنا من ناحية منهجيّة إلا أن نحدّد في بادئ الأمر نوعيّة الوسوسة وطبيعتها، ليتسنّى لنا بعد ذلك التعرّف إلى العلاج الصحيح والمناسب لها، ولو أنّ المُبْتَلى بالوسوسة استطاع بنفسه التعرّف إلى هذا الأمر من خلال التأمل في حالته فهذا هو المطلوب، وإلّا لو عجز عن تشخيص حالته، كما هو الغالب، فإنّ المنطق السليم يحتّم عليه أن يراجع أهل الخبرة ليشخّصوا حالته، فإنّ من المحتمل جدًّا أن تكون مشكلته نفسية ولها علاج عند أهل الاختصاص، لأنّه كما أنّ لكلّ داءٍ دواءه، فإنّ لكل نوعٍ من أنواع الوسوسة علاجه، وفيما

يلي إطلالة على أصناف الوسوسة في المجال الديني، أو التي لها صلة بالاعتقاد الديني:

1 ـ الوسوسة في الاعتقادات

ولعلَّ أحد أبرز أنواع الوسوسة في المجال الديني: الوسوسة على الصعيد العَقَدي، وهي ناتجة من أسئلة النفس الداخلية إزاء بعض المعتقدات، كما في الأسئلة التي تواجه الإنسان بشأن وجود الخالق وأنّه إذا كان موجودًا فأين هو؟ ومَنْ خَلَقه؟ أو بشأن المعاد ومعقولية أن يبعث الله الناس بعد أن صاروا رميمًا؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تواجه الإنسان، إمّا في بدء تكوين العقيدة وتشكّل الوعي الديني لديه، وإما بعد رسوخه في الإيمان وتعرّفه إلى إمكانية تفسير الكثير من الظواهر تفسيرًا علميًا، الأمر الذي يبعث على التشكيك في مدى الحاجة إلى ربط الأشياء بالله تعالى.

وفيما نرى، فإنّ هذه الأسئلة الداخلية لا تعبّر عن حالة مَرضيّة، وقد لا يصحّ أن نُسمِّيَها «وسوسة»، إلّا في صورة ما إذا لم يستطع الإنسان أن يتغلّب عليها، فحينذاك ربّما تتحوّل ـ بمرور الوقت ـ إلى حالة مرضيّة، وتجعل صاحبها يعيش صراعًا مريرًا بين عاطفته الدينية من جهة، وبين الأسئلة التشكيكية من جهة أخرى، وعلى العموم فإنّنا نعتبر أنّ هذه الأسئلة الداخلية وحديث النفس بشأن الخلق والخالق أمرٌ طبيعيّ وصحيّ، ولا نرى في ذلك ما ينافي الإيمان إطلاقًا،

بل إنّ من أروع ما تضمّنته النصوص الدينية اعتبار أنّ هذه الأسئلة هي من «محض الإيمان»، كما ورد في أحاديث الفريقين (السنّة والشّيعة) عن رسول الله ﷺ، ففي الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**جاء رجل إلى النبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله هَلَكْتُ، فقال له ﷺ: لقد أتاك الخبيث، فقال لك مَنْ خلقك؟ فقلت: الله، فقال لك: اللهُ مَنْ خلقه؟ فقال: إي والذي بعثك بالحقّ، لكان كذا، فقال رسول الله ﷺ:** «ذاك والله محض الإيمان»[1].

بيد أنّ المرء يحتاج إلى صبر وأناة في مواجهة هذه الأسئلة الداخلية، وعليه أن لا يعمل على طردها أو الفرار منها، بل إنّ الطريق السليم في هذا المقام هو أن يعمل على مواجهتها بجرأة ووعي، وذلك باستحضار كلِّ دلائل الحكمة وشواهد النَّظْم وآيات الإبداع والروعة في الأنفس والآفاق التي تقوّي إيمانه بربِّه وتنفي احتمالات العبث والصدفة عن خلق هذا الكون، وتقلع أساس الإلحاد والشكّ، لأنّ التأمّل والتدبّر سوف ينتهيان ـ لا محالة ـ إلى اكتشاف وجود الله ووحدانيّته وحكمته في كلّ آية من آيات هذا الكون الفسيح، وبذلك تغدو شكوكًا عابرة، بل مفيدة، لأنّها تقع في طريق الوصول إلى اليقين والاطمئنان.

---

(1) **الكافي** ج2 ص425، وفي مصادر السُّنّة ورد هذا المعنى في **صحيح مسلم** ج1 ص83، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

2 ـ الوسوسة في العبادات والأعمال

وأما النوع الثاني من الوساوس وهو الأكثر ابتلاءً، فهو الوسوسة في القضايا الشرعيّة، ولا سيّما الأعمال العبادية، سواء في مجال الطهارة ـ الوضوء والغسل ـ ، أو في مجال الصلاة، وهو من المجالات الخصبة للوسوسة، سواء في قراءة الفاتحة، أو في تكبيرة الإحرام، أو في خلوص النية لله تعالى، أو في مجال الحجّ وشعائره، أو في مجال الحليّة والحرمة، والطهارة والنّجاسة.. إلى غير ذلك من أشكال الوسوسة في قضايا العبادة التي يُبتلى بها المؤمنون، وهذه الوسوسة إذا استحكمت بالمسلم فإنّها ستترك مضاعفات خطيرة على توازنه واستقراره، وقد تخلق لدى البعض عقدًا نفسيةً تدفعهم ـ بمرور الوقت ـ إلى ترك الالتزام الديني رأسًا، لأنّ الالتزام بالدين وحدوده سيغدو ـ والحال هذه ـ عبئًا ثقيلًا ضاغطًا على أعصابهم ومؤرّقًا لهم، وكثيرة هي الأمثلة والنماذج التي تواجهنا في الحياة عن أناس متديّنين ابتُلوا بالوسوسة في صلاتهم ووضوئهم... وهم يعيشون معاناة قاسية ومرهقة تضطرّهم إلى إعادة الصلاة مرّات عديدة، أو تجديد الوضوء غير مرّة، الأمر الذي يؤثّر في استقرارهم النفسيّ والعائليّ.

الفقه الهندسي وسوء التربية الدينية

وربّما لا يبالغ المرء ولا يبتعد عن الصواب إذا قدّر أنّ المسار الفقهيّ المبنيّ على الدقّة الهندسية في إنتاج الفتاوى،

أو في إطلاق الاحتياطات الكثيرة من غير موجب للاحتياط، في إغفال واضح لروح التشريع وسهولته ويُسْره، إنّ هذا المسار كان سببًا مساعدًا على مضاعفة مشكلة الوسوسة لدى المؤمنين، كما أنّ بعض المسالك العرفانيّة التي تطرح جملة من المفاهيم أو التجارب الروحية مع غير أهلها قد تُوقع البعض منهم في بعض المشاكل والتعقيدات النفسية، ولا سيّما فيما يرتبط بمسائل خلوص النيّة، والحال هكذا في التربية الدينية الخاطئة التي تبالغ في التركيز على الشكليّات والمظاهر أكثر من التركيز على الجوهر والمعنى.

ولهذا أعتقد أنّ علينا أن ندقّق جيدًا في خطابنا الديني، ونعيد النظر في الكثير من مفرداته، حتى لا يكون سببًا في إيجاد العُقَد والمشاكل النفسيّة لدى المؤمنين، لأنّ المفترض بالدين أن يكون مبعثًا للارتياح والاستقرار النفسي ومحقِّقًا للسلام الروحي لا أن يتحول إلى عنصر ضاغط على أعصاب المؤمنين، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28]. إنّ الدين هو دواء لدائنا النفسيّ والروحيّ وليس سببًا في أوجاعنا ومعاناتنا، وفي ضوء ذلك يمكنك القول: إنّ دين الله لا يمكن أن يقوم بحمله والدعوة إليه إلا الأشخاص الأسوياء، أمّا الأشخاص المعقَّدون نفسيًّا أو الذين لديهم اهتزاز في شخصيّاتهم فلا بدّ من إبعادهم عن فضاء التبليغ الديني ومخاطبة الرأي العام، بل إنّ بعضهم يحتاج إلى مصحّات عقلية، بدل أن يُعهد إليهم مهمّة تثقيف الناس وإرشادهم.

القواعد الفقهية وتدريب الذهن على الاتزان

وإنّ المتأمّل في التشريع الإسلامي لا يحتاج إلى عناءٍ أو جهدٍ كبير ليُدرك أنّه قائم على أساس السهولة واليسر ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185]، كما أنّه اعتمد أسلوب التدرّج في إيصال الأحكام إلى الناس، على قاعدة أنّ «**هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق**»، طبقًا لما جاء في الحديث النّبوي الشّريف[1]، وهذا الأمر لا بدّ أن يُساهم في بناء الشخصيّة الإسلاميّة المتوازنة البعيدة كلّ البعد عن الأمراض النفسيّة.

وبنظرة عاجلة إلى القواعد الإسلامية التشريعية نجد أنّها قواعد لا تعير اهتمامًا للشكوك والوساوس التي تعتري الإنسان، بل إنّها تُربّي المسلم ليكون إنسانًا سويًا متزنًا في تصرّفاته وعقلائيًا في سلوكه وفي حُكمه على الأشياء والأشخاص، وإليك بعض هذه القواعد:

1) **قاعدة الفراغ**: ومفادها الحكم بصحّة العمل العباديّ

(1) أنظر: **كنز العمال، في سنن الأقوال والأعمال**، ج3 ص79، **والمجازات النبوية** للشريف الرضي، ج1 ص263.

أو غيره إذا شكّ المكلّف في صحّته بعد الفراغ منه، فمن أنهى الصلاة ـ مثلًا ـ ثمّ شكّ في أنّه أتى بها بشكلٍ صحيح أم لا؟ فليس عليه أن يعتني بشكّه، بل يمضي ولا يلتفت، وهكذا الحال فيمن أنهى الوضوء، ثمّ انتابه الشكّ في صحّة الوضوء، وتُعلِّلُ الروايات الواردة في هذه القاعدة الحكمَ بالصحّة بتعليلٍ عقلائيّ يُغلِّب جانب الصحّة على احتمال الفساد، والتعليل هو قول الإمام الصادق عليه السلام: «**هو حين يتوضّأ أَذْكَرُ منه حين يشكّ**»[1]، أي إنّ المكلّف وأثناء انشغاله بالوضوء هو أكثر تذكّرًا والتفاتًا وتوجّهًا إلى وضوئه منه بعد الفراغ من الوضوء والدخول في عمل آخر.

2) **قاعدة التجاوز**: وهي تعني أنّ المكلّف إذا دخل في جزء لاحق من العمل العباديّ نفسه، ثم شكّ في الجزء السابق منه، فليس عليه أن يلتفت إلى شكّه، فمن شكّ في الركوع وقد دخل في السّجود، أو شكّ في السّجود وقد دخل في التشهّد.. فلا يبالي بشكّه، وقد ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام مشيرًا إلى هذه القاعدة: «**يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فَشَكُّكَ ليس بشيء..**»[2].

3) **قاعدة الطهارة**: ومفادها ترجيح احتمال الطهارة على احتمال النجاسة عند دوران الأمر بينهما، حتى لو كان احتمال النجاسة أقوى وأرجح، ما لم يكن احتمال الطهارة موهومًا،

(1) **تهذيب الأحكام** للشيخ الطوسي ج1 ص101.

(2) المصدر نفسه ج2 ص352.

فعندما يشكُّ المكلّف في أنّ ثوبه طاهر أو نجس، أو أنّ أرض منزله طاهرة أو نجسة، أو أنّ المياه التي أصابته عند سيره في الشوارع والطرقات طاهرة أو نجسة، فإنّ عليه في كلّ هذه الموارد ونظائرها أن يحكم بالطهارة، وقد ورد في الحديث المعتبر عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**كلّ شيء نظيف** (طاهر) **حتّى تعلم أنّه قذر** (نجس)»[1]. وعن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام: «**لا أبالي أبولٌ أصاب ثوبي أم ماء إذا لم أعلم**»[2].

4) أصالة الصّحة في فعل الغير: وتنصُّ هذه القاعدة على حمل المسلم على الأحسن في أفعاله وأقواله، وللقاعدة بُعدٌ تشريعي، يقتضي تصحيح عقود المسلم التي يُحتمل فيها الفساد، ولها بُعْدٌ أخلاقي يقتضي استبعاد نية السوء والشرّ عن المسلم، بما يتضمّن دعوة إلى أن ننظر إلى الإيجابيّات عند الآخر، ولا نحدّق إلى السلبيّات، وأن نرى فيه الجميل قبل القبيح، وقد تناولنا هذه القاعدة وأبعادها في مجال آخر[3].

5) قاعدة «يد المسلم»: ومفادها ترجيح احتمال الحليّة على احتمال الحُرمة في كلّ ما يُؤخذ من يد المسلم من جلود أو لحوم أو نحوها، لأنّ يدَ المسلم أَمَارةٌ على التذكية.

---

(1) **تهذيب الأحكام**، للشيخ الطوسي ج1 ص285.
(2) المصدر نفسه ج1 ص254.
(3) كتبتُ ذلك في مقال بعنوان «أصالة الصحة في مواجهة الفكر التكفيري»، وقد نشرته في **جريدة بينات** في عددها رقم 210.

6) **قاعدة «سوق المسلمين»**: وهي قاعدة تقضي بالحكم بحليّة وإباحة كلّ ما يأخذه الإنسان من سوق المسلمين من لحوم وجلود وأجبان وألبان وما إلى ذلك، وبالتالي فليس عليه أن يسأل عن مصدر اللحوم أو الأجبان أو نحوها ما دام يشتري ذلك من أسواق المسلمين.

7) **قاعدة: «لا تَنْقُضِ اليقينَ بالشكِّ ولكن انْقُضْه بيقينٍ آخر»**[1]، ويُطلق عليها الفقهاء والأصوليون اسم الاستصحاب، وهي تنصُّ على أنّ الشكّ لا يبرّر رفع اليد عن اليقين، بل يبقى حكم اليقين ساريًا إلى أن يتحقق اليقين المضادّ، وعلى سبيل المثال: مَنْ كان على يقين بالطهارة في ثوبه أو جسده أو في الماء.. ثم شكَّ في النجاسة لاحقًا، فعليه أن يحكم بالطهارة ويطرد احتمال الشك ولا يرتّب أيَّ أثر عملي عليه، إلى غير ذلك من الأمثلة.

إنّ هذه القواعد التشريعية وغيرها تؤشّر على أنّ المنحى العام للفقه الإسلامي هو أنّه فقه يغلب فيه اليُسر على العُسر، والصِّحة على الفساد، والحليّة على الحرمة، والطهارة على النجاسة، الأمر الذي لا بدّ أن يؤسّس بناء شخصيّة المسلم على أساس الاتزان وأن يعيش حياته بسهولة، بعيدًا عن كلّ التعقيدات، وهذا ما يساعد على معالجة الوساوس وعدم

(1) وردت في الأحاديث الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام بهذا النص، أنظر: **الوسائل** ج3 ص477، من أبواب النجاسات والأواني والجلود.

الابتلاء بها، ومشكلتنا هي أنّنا نُغفل البُعدَ التربويّ والأخلاقيّ لهذه القواعد ونستغرق في بُعدها التشريعي والفقهي.

لا شكَّ لكثير الشك

وثمّة قاعدة خاصّة مُعَدَّة من قبل التشريع الإسلامي لعلاج خصوص حالة الوسوسة في الصلاة، وهي قاعدة «لا شكّ لكثير الشك»، ومفادها: أنّ كلّ مَنْ كان شكُّه خارجًا على المتعارف عليه في ركعات الصّلاة، فعليه أن لا يعتني بشكّه، ففي الحديث الصحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: **«إذا كثر عليك السهو فامضِ على صلاتك، فإنه يوشك أن يَدَعَكَ، إنّما هو من الشيطان»**[1].

إنّ هذه القاعدة لا تنفي أن يكون شكُّ المكلّف صحيحًا، ومع ذلك يُقال له «إنّ عليك أن لا تبالي بشكّك»، ما يشي بأنّ غرض المشرِّع هو إخراجه من حالة الوسوسة باعتبارها مَرَضًا يؤثّر في صحّته وتوازنه واستقراره النفسي والعقلي، وهذا ما لا يريده الله لعباده، لأنّه لا يقوم بدين الله إلّا الأسوياء، ولا يَعْمُرُ الأرضَ بالعدل والإيمان إلّا أصحاب العقول المتوازنة والوقّادة.

3 ـ الوسوسة الشيطانية وعلاجها

أما الصّنْف الثالث من الوسوسة التي عالجها الدين،

---

(1) **الكافي**، ج3 ص359.

فهي الوسوسة الشيطانية، وهذا النوع من الوساوس إنّما اعتقدنا به، لأنّ القرآن الكريم حدّثنا عنه في العديد من الآيات القرآنية التي أكدّت أنّ الشيطان جنّد نفسه لتشكيك الإنسان في ربّه ومعتقداته، وآلى على نفسه أن لا يتوانى في إغوائه وإغرائه وإضلاله، وليس لنا من طريقٍ للتغلّب على هذه الوسوسة ومواجهتها طبقًا للإرشادات والوصايا الدينيّة إلّا بمجاهدة النفس ومراقبتها المستمرة، مع التوكّل على الله والاعتماد عليه والاستعانة به، وقد ورد في النصوص الدينية الكثيرُ من الأدعية والأوراد التي تشكّل ـ في حال الأخذ بها ـ زادًا روحيًّا كافيًا وكفيلًا بدفع هذه الوساوس وطردها بعون الله ومشيئته، قال تعالى في سورة الناس مخاطبًا نبيّه الأكرم ﷺ ومعلِّمًا الأمة من خلاله كيفية الاستعاذة به تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَـٰهِ ٱلنَّاسِ * مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ * ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ * مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [سورة الناس].

ولا شكّ أنّه كلّما زاد إيمان المرء بربّه وتوكّله عليه، وَحَسُنَتْ مجاهدته لنفسه تضاءل تأثير الشيطان فيه، قال ﷻ: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: 42].

المفردة الثالثة

دور الرؤيا والأحلام في الثقافة الإسلامية

ما هي حقيقة المنام؟ وما هي أنواعه وأقسامه؟ وهل هو حُجّة شرعًا في أيّ مجالٍ من المجالات؟ وماذا عن تعبير الرؤيا؟ هل يمكن التعويل على أقوال المفسّرين للمنامات؟ وما هو موقفنا من كتب «تفسير الأحلام» المتداولة بأيدي الناس؟ هذه بعض الأسئلة التي نجيب عنها في المحاور الخمسة التالية:

1 ـ ظاهرة الحلم، المفهوم، والأصناف

الحلم ظاهرة إنسانية مميّزة ولافتة، وقد وقعت محلًا للبحث والدرس من قبل الحكماء والفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الدين وغيرهم، وقد كُتِبَ عنها كثير وأُلّفت فيها العديد من المؤلّفات التي تناولت هذه الظاهرة من أكثر من زاوية، في محاولة لتفسير المنام وبيان أبعاده ودلالاته وفكِّ رموزه.

المنام وعلم النفس

يعبِّر الحلم عند علماء النفس، «عن نشاط عقلي يحدث أثناء النوم ويتمثل في سلسلة من الصور والأحداث التي تظهر في صورٍ من الخيال والتي يمكن أن يكون لها معنى نفسي أو

محتوى يمكن تفسيره وتأويله»، ويرى المحلّلون النفسيّون أنّ الحلم يحقّق إشباعًا رمزيًا للرغبات، ومن ثَمّ فهو طريق إلى التفريغ بما يؤدّي دورًا إيجابيًّا في التوازن النفسي؛ وللحلم محتوى ظاهر من الأفكار والخيالات والأحداث كما يذكره الشخص الحالم، كما له محتوى كامن يتكوّن من الرغبات الدفينة أو المكبوتة التي يتمّ التعبير عنها بطريقة غير مباشرة في المحتوى[1].

أنواع الحلم

للحلم أنواعٌ أو مستويات متعدّدة، فهو تارةً يكون حلمًا محقِّقًا لرغبة، ويُقال: إنّ كثيرًا من الأحلام لدى الأطفال تكون كذلك، فإذا وعده والده بشراء درّاجة له، فإنّه قد يرى في الحلم أنّه يركب دراجة ويلعب عليها.

وتارةً أخرى يكون محقِّقًا لحاجة بيولوجية، كحلم الشاب الذي تلحّ عليه الغريزة الجنسية، فتراه يحلم بما يشبع غريزته، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم في قوله: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور: 59]، وهكذا فإنّ النائم العطشان قد يحلم بالماء أو بالبحث عن الماء.

وثالثة، يكون الحلم محافظًا على النوم، حيث تتحوّل فيه المثيرات الخارجية إلى حلم، مثلًا: من ينام ثم يجتمع أناسٌ

(1) عن **موقع الإبداع الالكتروني.**

حوله ويخوضون في بعض الأحاديث، فلكي يستطيع النائم الاستمرار في النوم، فإنه يُدخل حديثهم في حلم يتماهى معه.

ورابعة، يكون الحلم استعادة ـ بطريقة أو بأخرى ـ لما يسيطر على المرء من هواجس أو أفكار، أو ما يشغل باله من هموم، فإذا كان المرء خائفًا من عدو أو سبع فإنّه قد يراه في منامه، كما تؤكّد ذلك التجارب، وقد أشارت بعض الروايات إلى هذا الصنف من الأحلام، ففي الحديث عن الإمام موسى ابن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**الرؤيا ثلاثة: بشرى من الله، وتحزين من الشيطان، والذي يحدّث به الإنسان نفسه، فيراه في منامه**»[1].

الرؤيا والحلم

ومن أنواع الحلم وأقسامه: الرؤيا، ولفظ «الرؤيا» وإن كان قد يأتي، ولا سيّما في كلمات اللغويين مرادفًا للحلم في المعنى، إلّا أنّه قد شاع استخدامه في نوع خاص من الأحلام، وهي الأحلام الصادقة حتى صار اصطلاحًا في ذلك[2]، ويذهب بعضهم[3] إلى تقديم فرق آخر بينهما، وهو: أنّ الرؤيا تُطلق

---

(1) **بحار الأنوار**، ج 58 ص 191.

(2) وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة فرقًا بين الرؤيا والرؤية، وذلك أنّ الرؤيا هي ما يراه الإنسان في النوم، وأمّا الرؤية فهي ما يراه في اليقظة.

(3) قال أبو هلال العسكري في الفرق بين الحلم والرؤيا: «كلاهما ما يراه الإنسان في المنام، لكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير =

على ما يراه النائم من الخير والشيء الحسن، بينما الحلم يُطلق على ما يراه من الشرّ والشيء القبيح، ويمكننا القول: في تعريف الرؤيا الصادقة بأنّها التي تتعطَّل فيها قوانين المكان والزمان، حيث يجتاز فيها النائم حاجز الغيب الزماني ليرى أشياءَ قبل حدوثها، أو يجتاز حاجز الغيب المكاني، فيرى أشياءَ قد وقعت في مكان بعيد عنه، ثم يتبيَّن أنّ ما رآه قد وقع فعلًا، وهذا ما يشير إليه ربّما الحديث النبوي الشريف: «**إنّ الرؤيا من الله والحلم من الشيطان**»[1]، وفي حديث آخر عنه ﷺ: «**الرؤيا الصادقة جزءٌ من سبعين جزءًا من النبوة**»[2]، وعن رسول الله ﷺ أيضًا: «**لم يبقَ من النبوّة إلاّ المبشِّرات**، قالوا: وما المبشِّرات؟ قال: **الرؤيا الصالحة**»[3].

2 ـ دور المنام في المعرفة الإسلامية

نقولها بكلِّ صراحة ووضوح: ليس للمنام أيُّ دور في بناء المعرفة الإسلامية في شتى حقولها ومجالاتها، تمامًا كما لا دور له في أي حقل معرفي آخر، أترى أنّ علماء الطب أو الفلك يعتمدون الحلم أو المنامات في اكتشاف النظريّات

= والشيء الحسن، والحلم: ما يراه من الشر والشيء القبيح، ويؤيده الحديث: «الرؤيا من الله والحلم من الشيطان». **الفروق اللغوية**، ص 198.

(1) ورد هذا الحديث في كتاب التبصرة لابن بابويه، أنظر: **بحار الأنوار**، ج 58 ص 191، وورد في **صحيح البخاري**، ج 7 ص 25.

(2) **الأمالي**، للصدوق ص 120.

(3) **صحيح البخاري**، ج 8 ص 69.

العلميّة أو تشخيص الأمراض أو تحديد الموضوعات ذات الصلة؟! بالتأكيد لا يفعلون ذلك[1]، كذلك هي الحال في المعارف الدينية فإنّ المنامات لا تصلح لإثبات شيء أو نفيه، وإليك التفصيل:

أ ـ علم العقيدة

فالمعتقدات الدينية لا تُبنى إلّا على أساس العقل والوحي، ولا يمكننا أن نبرهن على عقيدة معينة أو نثبت صدقية دين من الأديان أو مذهب من المذاهب على أساس الرؤى والمنامات، أجل لو أنّ شخصًا رأى منامًا وتحقق له بموجبه اليقين في أمر عَقَدي معيّن فإنّ ذلك يصلح أن يكون معذِّرًا شخصيًا له عند الله، لكنّ هذا لا يعني حجّية المنام، أو كونه مصدرًا للمعرفة.

(1) أجل يحكى أنّه كانت للأحلام في الحضارات القديمة أهميةٌ خاصة في ممارسة الطب، فقد كان هناك كهنة مختصون بالأحلام. وكان المرضى يزورون هؤلاء الكهنة والعرافين طلبًا للشفاء. فقد كان الرجل المريض يدخل معبد أبوللو أو معبد اسكولابيوس ليؤدي عدة طقوس هناك، وليتطهر عن طريق التدليك والبخور، وليستلقي، وهو في حالة من النشوة، على جلد كبش ذبح قربانًا للآلهة. ثم يغلبه النعاس بعدئذ ويحلم بالعلاجات التي تشفي من مرضه، ثم يكشف عن هذه العلاجات للرجل إمّا في صورتها الطبيعية وإمّا في رموز وصور يتولى الكهنة بعد ذلك تفسيرها وفك طلاسمها. أنظر: **أسرار النوم من سلسلة عالم المعرفة**، تأليف: ألكسندر بوربلي، ترجمة: أحمد عبد العزيز سلامة، الكويت، 1992م.

ب ـ علم الفقه

والأحكام الشرعيّة لا يمكن إثباتها أو الاستدلال عليها بالأحلام، وإنّما هناك مصادر معروفة للإثبات الفقهي، ورحم الله الشيخ جعفر كاشف الغطاء، حيث إنّه وبعد أن نقل عن بعض الأخباريين أنهم استدلوا على حرمة شرب التتن (التدخين) بأحلام بعض الصالحين فإنّه ردّ عليهم بالقول: «إنّ الأحلام لا تكون شواهد الأحكام باتفاق علماء الإسلام»[1].

وبالإضافة إلى كون المسألة ـ أعني عدم حجّية المنام ـ في المجالين العَقَدي والفقهيّ موضع تسالم عند علماء المسلمين، فإنّه يكفينا دليلًا على عدم حجّية المنام فيهما: عدم الدليل على الحجّية، ولو شكّ في حجّية أمر فلا يعتنى بالشك، وقد اشتهر في كلمات الأصوليين «أنّ الشكّ في الحجّية يساوق عدمها»[2]، وأضف إلى ذلك أنّه قد ورد في الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام تعليقًا على ما روي بشأن الأذان وأنّه رئي في النوم من قبل بعض الصحابة، فقال عليه السلام: «**كذبوا فإنّ دين الله عزّ وجلّ أعزّ من أن يُرى في النوم**»[3]، و«دين الله» شامل للمفاهيم الدينيّة والمعتقدات والأحكام الشرعيّة كافة، فهذا الدين هو أعزّ وأكرم وأشرف من

---

(1) ذكره في **الحق المبين** ص 83.

(2) أنظر: **دروس في علم الأصول** للشهيد الصدر، الحلقة الثالثة، ص46.

(3) **الكافي**، ج3 ص 482.

أن تُرى أحكامه ومفاهيمه في النوم، وإنّما هو وحي من الله تعالى.

موضوعات الأحكام

وكما لا يصحّ اعتماد المنام في إثبات الأحكام الشرعيّة لا يصح اعتماده في إثبات موضوعات الأحكام، كإثبات النجاسة أو الطهارة، أو كريّة الماء، أو إثبات بداية الشهور الهلالية، أو غيرها من موضوعات الأحكام.

ج ـ المنام والتثقيف العام

ويستخدم الكثير من الوعّاظ المنامات مادة للتثقيف العام، كمرغِّبات ومبشِّرات، أو منذرات ومخوّفات، أو بغية استدرار الدمعة، كما يفعل الكثير من الخطباء وقرّاء العزاء، ومع أنّ ذلك ليس مرفوضًا رفضًا باتًا ولا محرَّمًا في ذاته، لكنّ اعتماد هذا الأسلوب في التثقيف العام لا يخلو من بعض السلبيّات، من أهمّها:

أولاً: إنّ الاستشهاد بالمنامات وبعد أن غدا يلامس حدّ الظاهرة المنتشرة، التي يلجأ إليها البعض ـ ربّما بسبب ضحالتهم الفكرية، أو في محاولة منهم للتهرّب من إشكاليات السند ومسؤوليّة التوثيق، ولا سيّما أنّ المنامات يتمّ حبكها بطريقة مؤثرة جدًا ـ فإنّا نخشى من أنّ ذلك سيطبع ثقافتنا الإسلامية لتغدو ثقافة أحلام ومنامات، مع أنّ الاستشهاد بالقرآن الكريم والسنّة الشّريفة وما تضمّنا من مواعظ وحكم

يغني عن المنامات والأحلام، بل هو أبلغ تأثيرًا وأوقع في النفوس من الأحلام، هذا لو كانت صادقة، وإلّا فسيقع الخطيب في محذور الكذب أيضًا.

ثانيًا: إنّ المنامات التي يتمّ تداولها وسردها على المنابر المختلفة تشتمل في كثير من الأحيان على بعض المفاهيم القلقة أو القيم المنافية للمبادئ الإسلامية، أو المجانبة لبعض الأحكام الشرعيّة، كما في رؤيا ذاك اللص الذي أراد سرقة قافلة الزوّار المتجهين إلى زيارة أبي عبد الله الحسين عليه السلام حيث غفت عيناه أثناء مرور القافلة، فرأى في المنام أنّه واقف للحساب بين يدي الله، وإذا بالمنادي ينادي بإدخاله إلى الجنّة، أتدرون لماذا؟ لأنّه وأثناء مرور القافلة المذكورة وقع عليه شيء من غبار زوّار الحسين عليه السلام، فهذا منام قد يثير مشكلة عقائدية تتّصل بمسألة العدل الإلهي، كما أنّه قد يُزهِّد الإنسان في العبادة وعمل الخير ويشجِّعه على ارتكاب المعاصي، إذ ما دام أنّ لغبار زوار الحسين عليه السلام مثلَ هذا التأثير العجيب يوم الحساب فلا حاجة بعدها لأيِّ عمل! ولذا نرى الشهيد مطهّري قد رفض هذا المنام رفضًا قاطعًا، معتبرًا أنّه من مصاديق التحريف المعنوي للثورة الحسينية[1].

د ـ وسائل الإثبات القضائي

ومن المجالات التي لا يجوز اعتماد المنام فيها:

(1) **الملحمة الحسينية** ج3 ص241.

المجال القضائي، فلا يجوز إصدار الأحكام أو اتهام الشهود أو تبرئة المتهمين على أساس الرؤى والأحلام، فالقاضي ملزم باعتماد المنهج النبوي الشريف في القضاء، طبقًا لما ورد عنه ﷺ «**إنما أحكم بينكم بالأَيْمان والبيّنات**»[1]، فإذا قُتل شخص ولم يُعرف قاتله، إلّا أنّ ابنه ـ مثلًا ـ رآه في المنام وهو يخبره بأنّ فلانًا هو الذي قتلني، فلا يجوز له ولا للقاضي التعويل على هذا المنام وترتيب الأثر عليه شرعًا، حتى لو كان الرائي هو القاضي نفسه، وحتى لو تكرّرت رؤية المنام غير مرة.

وهكذا لا يجوز لك اتهام الآخرين على أساس المنام، فلو سُرِقَ لك متاع، ورأيت في المنام مَنْ يُخبرك أنّ فلانًا هو السارق فلا يجوز لك اتهامه ورميه بالسرقة، وهكذا لا يجوز للزوج رمي زوجته بالخيانة الزوجيّة، استنادًا إلى أنّه رآها هو أو غيره في المنام وهي تخونه.

هـ ـ إثبات النسب

ولا يمكن الاعتماد على الأحلام في إثبات النسب، فإذا رأى رجل في المنام أنّه يُسلّم على السيدة الزهراء عليها السلام ـ مثلًا ـ فلا يمكنه أن يستنتج من ذلك أنّه «سيّد» ومن نسل رسول الله ﷺ، وهكذا لو رأت المرأة أنّها تسلِّم على رسول الله ﷺ، فلا يجوز لها أن تستنتج أنّها من نسل النبيّ ﷺ،

(1) الكافي ج 7 ص 414.

وتُرتِّب على ذلك أثرًا عمليًّا لجهة بعض الأحكام التي تختصّ بالمرأة الهاشمية[1]، لأنّ وسائل إثبات النّسب معروفة، والمنام ليس منها حتى لو أفاد اليقين، ويكفي دليلًا على عدم الحجّية في هذا المقام فَقْدُ الدليل على الحجّية، تمامًا كما أنّ علم الرمل أو الجفر أو نحوها من العلوم الغريبة ليست حُجّة في هذه المجالات.

و ـ بناء المقامات الدينية

وهكذا لا يمكن الاستناد إلى الأحلام والمنامات في بناء المقامات الدينية، فإذا رأى أحد المسلمين في المنام أنّ ثمّة نبيًّا من الأنبياء عليهم السلام مدفونٌ في مكان معيّن، فلا حجّية لهذا المنام شرعًا في تبرير زيارة هذا القبر أو عمارة مشهد لصاحبه، باعتباره قبر نبيّ، وهكذا لو رأينا في المنام صحابيًّا أو وليًّا ممّن لم يُعرف مكان دفنه، فأخبرنا أنّه مدفون في المكان الفلانيّ، فلا يجوز التعويل على المنام، هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض المقامات الدينيّة القائمة في بعض البلدان الإسلامية قد تمّ بناؤها على أساس المنامات، كما ذكرنا ذلك في محل آخر[2].

---

(1) وإن كان تمايز بني هاشم وذرية النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ببعض الأحكام الشرعيّة، ومنها تأخر سنّ اليأس عند المرأة الهاشمية إلى الستين عامًا هو موضع تأمل وإشكال كما سيأتي في المفردة الخامسة.

(2) راجع ما ذكرنا في كتاب: **المقامات الدينيّة ـ المشروعيّة الأهداف الضوابط.**

ز ـ إثبات الحقائق التاريخية

لا يخفى أنّ للأحداث التاريخية وسائل خاصة لإثباتها أو نفيها ومنهجًا خاصًّا للتعرّف إليها، والمنام ليس من هذه الوسائل، فعندما يقع البحث عن أنّ هذا الأمر التاريخي أو ذاك قد وقع على عهد الرسول ﷺ أو الإمام علي عليه السلام أو السّيدة الزهراء عليها السلام أو غيرهم أو أنّه لم يقع، فعلينا الرجوع إلى المصادر التاريخية، أما إذا رأى أحدهم منامًا يخبره بوقوع هذه الحادثة أو تلك، فلا قيمة لهذا المنام في الإثبات أو النفي ولا يعوّل عليه إطلاقًا، هذا فضلًا عن أن يستخدم البعض المنام من أجل ثني العزائم عن تحقيق تراثنا وتاريخنا، كما هي الحال في المنام الذي يردّده بعض قراء العزاء عن أنّ عالمًا من العلماء همّ ـ ذات مرّة ـ بتحقيق يوم وفاة الزهراء عليها السلام الذي اختلفت فيه الأقوال[1]، فجاءته الزهراء عليها السلام في المنام،

(1) الأقوال في وفاة السيدة الزهراء عليها السلام عديدة، يقول السيد محسن الأمين رحمه الله «توفيت في الثالث من جمادى الآخرة سنة إحدى عشرة من الهجرة على المشهور بين أصحابنا، وهو المروي عن الصادق عليه السلام، وروي أنّها توفيت لعشر بقين من جمادى الآخرة، وقيل: لثلاث عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر ليلة الأحد، وعن ابن عباس: في الحادي والعشرين من رجب، وقال المدائني والواقدي وابن عبد البر في الاستيعاب: توفّيت ليلة الثلاثاء لثلاث خلون من شهر رمضان، وروى الحاكم في المستدرك أنّها توفيت لثلاثٍ خلون من شهر رمضان». أنظر: **أعيان الشيعة** ج 1 ص 319.

وقالت له: «يا فلان، هل استكثرت أن يبكي المؤمنون على مصيبتي في ثلاثة أيام!» فانصرَف عمّا عزم عليه!

ح ـ المنام والتنبّؤ بالمغيّبات

وهل يجوز اعتماد المنام في التنبّؤ بالمغيّبات والتعرّف إلى حوادث المستقبل؟

والجواب: هو بالنفي حتى لو كانت بعض المنامات صادقة وصائبة، لأنّ الإصابة ليست مطّردة، والإصابة مرّة لا تعني الإصابة مرّة أخرى، والغيب لا يعلمه إلّا الله تعالى، أو مَنْ ارتضاه من رسول، قال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188]، ومن هنا فما يعتقده البعض من أنّ هذا العصر هو عصر ظهور الإمام المهدي عليه السلام، استنادًا إلى رؤيا عالم أو مؤمن رأى فيها الإمام عليه السلام وأخبره بذلك هو كلام لا يمكن التعويل عليه.

ط ـ ترتيب الآثار العمليّة

ليس هناك ما يُلزم الإنسان شرعًا بأن يرتّب أثرًا عمليًا على المنام، فلو رأى في المنام أمرًا مزعجًا وكان ناويًا السفر ـ مثلًا ـ فليس عليه الامتناع عن السفر، بل له أن يسافر دون أن يبالي بالمنام، ويمكنه أن يدفع الوحشة النفسيّة عنه بالصدقة، وله أيضًا أن يؤخّر السفر إلى وقتٍ آخر، لكن لا من

منطلق حجّية المنام، وشريطة أن نحاذر من أن يتحوّل هذا الأمر ـ وهو ترك السفر أو غيره من الأعمال تعويلًا على المنام ـ إلى سلوك دائم، بما قد يُربك حياة الإنسان.

وربّما يأتيك بعض الأشخاص ويقصّ عليك منامًا مفاده: أنّه رأى أباه أو أخاه يُعذَّب في النار، أو لاح له على وجهه علامات التعب أو عدم الارتياح، وقد يسأله الرائي للمنام: لماذا أنت كذلك؟ فيقول له مجيبًا: إنني أُعذَّب، أو يُشدّد عليّ في الحساب، لأنني مدين لفلان، أو لأنّي لم أصلّ جيدًا، أو لأنّي لم أحجّ، ففي مثل هذه الحالة ربّما يَحسُن بالإنسان أن يصلّي عن والده الميّت أو يحجّ عنه، أو يسأل ويستفسر عمّا إذا كانت ذمّة والده مشغولة لأحدٍ من الناس، وهذا من مصاديق صلة الأرحام المطلوبة حتى بعد الموت، ولكن هل يجب عليه شرعًا ذلك؟ الجواب: كلا، فلا يجب عليه أن يدفع لفلان مالًا، ولا أن يصوم أو يحجّ عنه.

3 ـ المنامات المبشِّرات

هل يعني ما تقدّم أنّ المنام لا قيمة له على الإطلاق في ميزان الشّرع والدين؟

والجواب: إنّه وخارج المجالات المشار إليها والتي ذكرنا أنّه لا مجال للتعويل على المنام فيها، فإنّ للمنام جملةً من الفوائد الدينية، ومن أهمها:

1 ـ أنّه يمكن اعتباره آيةً على عظيم قدرة الخالق ومؤشرًا

قويًا على تأكيد مبدأ الغيب، إذ كيف لنا أن نفسِّر ما يراه النائم من أحداث أو يشاهده من صور بعيدة عن ناظريه ولم يكن على معرفة بها، ومن ثم تأتي الأيام وتُثبت أنّ رؤياه مطابقة للواقع؟ أليس هذا مؤشّرًا على أنّ ثمّة عالمًا آخر يتجاوز عالم الحسّ والمادة المألوف لنا؟ وأنّ على الإنسان أن لا يبادر إلى إنكار كلّ ما لم تره عيناه أو تسمعه أذناه أو تلمسه يداه؟.

2 ـ وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المنام يمكن أن يكون بشارة للإنسان المؤمن، وهذا ما أشارت إليه الأحاديث، ففي الخبر الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام**»(1).

وروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من طرق أهل السّنة أنّه قال: «**الرؤيا ثلاث: فبشرى من الله، وحديث النفس، وتخويف من الشيطان، فإذا رأى أحدكم رؤيا تعجبه فليقصّها إن شاء، وإن رأى شيئًا يكرهه فلا يقصّه على أحد وليقم ويصلي**»(2).

وفي حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**إنّ الرؤيا ثلاث: منها أهاويل من الشّيطان ليحزن ابن آدم، ومنها ما يهمّ به الرجل في يقظته فيراه في منامه، ومنها جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوّة**»(3).

---

(1) **الكافي**، ج8 ص 91.
(2) **سنن ابن ماجة** ج2 ص 1285.
(3) م. ن.

وخلاصة القول: إنّ أحد أنواع الرؤيا ـ وفقًا لهذه الأحاديث ـ هو البشرى من الله، وذلك بأن يبشّره الله من خلالها بمستقبل أُخروي طيب، أو مستقبل ديني جيد، إن بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى أحد أبنائه أو غيرهم.

إلّا أنّه يواجهنا هنا ـ غالبًا ـ مشكلة صعبة، وهي مشكلة التمييز بين هذه الأنواع، فإذا رأى المسلم في منامه مَن يبشّره بأنّه من أهل النّجاة وأنّه سيكون بجوار الرسل والأولياء في جنّات النعيم، فقد تكون رؤياه هذه بشرى حقيقيّة من الله، إلّا أنّ الجزم بذلك والركون إليه غير سليم، إذ ما الذي يمنع أن يكون هذا المنام مجرّد وسوسة شيطانيّة تهدف إلى إغراء الإنسان، وإيقاعه في العُجْب أو الكِبْر، أو لإيهامه أنّه صاحب مكانة دينيّة مرموقة، فتضعف همّته عن العمل الصالح ويتوانى في فعل الخير، ويستخفّ ببعض الذنوب؟ إنّه لا يمنع مانع من ذلك، ما دام للشيطان نوع من السبيل على الإنسان وله القدرة على أن يوسوس له في اليقظة والنوم، كما يُستفاد من الروايات المتقدِّمة.

الرؤيا الصادقة

ولهذا ينبغي للإنسان أن يبقى على حذر في أمر الرؤيا وأن لا يركن إليها، إلّا إذا صدّقها الواقع، كما لو رأى في المنام أنّ ثمّة كنزًا مدفونٌ في مكان ما، فذهب وحفر الأرض وعثر على الكنز بالفعل، فهذا منام صادق، وهو توفيق من الله ورزق ساقه إلى عبده، ومثله لو رأى الرجل العقيمُ (الذي لا ينجب) في منامه عبدًا صالحًا يبشِّره بأنّه سوف يُولَد له ولد ذكر

أو أنثى، ومن ثمّ يجري الأمر على طبق ما أُخبر في المنام، وهكذا لو رأت الأم أنّ ابنها المفقود منذ زمن آتٍ إليها بعد أيام ومن ثمّ تَصْدُقُ الرؤيا، أو يرى المريض الميؤوس من شفائه وليًا من الأولياء يخبره بأنّه سوف يشفى ويعيش عمرًا طويلًا، وبالفعل تجري الأمور على طبق الرؤيا[1]، فهذه الرؤى الصادقة موجودة ولا ينكرها أحد، ولعلّني لست مبالغًا إذا صنّفتها في دائرة الألطاف الإلهية ببعض العباد والتي يُظهر الله فيها قدرته ولطفه، ويُريهم أنّ ثمّة عالَمًا آخر وقدرة أخرى هي فوق قدرتهم وطاقتهم، حتى لا تجتاحهم المادة، فينكرون وجود هذا العالَم الغيبيّ، ويغفلون عن قدرته تعالى وألطافه.

4 ـ رؤيا الأنبياء وحي

ما تقدّم من كلام عن نفي أي دور للرؤيا في بناء الثقافة الإسلامية إنّما هو بالنسبة إلى رؤيا الأشخاص العاديين، لكن ماذا عن رؤيا الأنبياء؟

---

(1) لعلّ من هذا القبيل: رؤيا الحرّ العاملي عندما كان مريضًا في بلدة مشغرة في جبل عامل وهو طفل صغير، وقد آيس أهله من شفائه وتهيّأوا للتعزية، وإذ به يرى النبيّ ﷺ والأئمة الاثني عشر عليهم السلام في منامه، فيُسلم عليهم ويصافحهم واحدًا تلو الآخر، ولمّا صافح الإمام المهدي عليه السلام بكى وقال له: يا مولاي إني أخاف أن أموت في هذا المرض ولم أقضِ وطري من العلم والعمل، فقال ﷺ: لا تخف، فإنّ الله يشفيك وتعمر طويلًا ومن ثمّ سقاه من قدح كان في يده، وبالفعل عمّر الشيخ الحرّ طويلًا ونفع الله به الإسلام والمسلمين، أنظر: الحرّ العاملي **موسوعة الحديث والفقه والأدب** ص 21.

من المهم في البدء أن نشير إلى أنّ رؤيا الأنبياء، تنطبق على معنيين:

الأول: أن يرى النبيّ ﷺ نفسه شيئًا في المنام، فهل يكون منامُه حجّة ووحيًا إلهيًّا، أم أنّ منامه كمنامنا نحن عندما نرى شيئًا؟

الثاني: أن نرى نحن النبيّ ﷺ أو الإمامَ عليه السلام فاعلًا لشيءٍ أو آمرًا بشيءٍ أو ناهيًا عن شيء.

أما فيما يتصل بالمعنى الأول، فنقول إزاءه: إذا كانت الرؤيا الصادقة للمؤمن العادي جزءًا من سبعين جزءًا من النبوّة، فما بالك بما إذا كان الرائي نبيًّا من الأنبياء؟! فإنّ رؤياه ـ بكلِّ تأكيد ـ هي نبوءة صادقة، وبذلك فإنّها تختلف عن رؤيانا تمام الاختلاف، ومن هنا كان المعروف عند المسلمين أنّ رؤيا النبيّ ﷺ هي وحي، لأنّ الله تعالى يوحي للنبي ﷺ من خلال عدة طرق، إما التكليم بالواسطة، وإما التكليم المباشر، وإما من خلال إرسال الرسول الخاص وهو المَلَك، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51].

ومن جملة طرق الإيحاء إلى النبيّ عليه السلام أيضًا: الرؤيا، كما في رؤيا نبي الله إبراهيم عليه السلام أنه يذبح ولده إسماعيل عليه السلام، فإنّ ذلك كان وحيًا إلهيًا، ولذا بادر إبراهيم الخليل عليه السلام إلى امتثاله، وسلّم إسماعيل عليه السلام لذلك، قال

تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ * فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ * وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الصافات: 102 ـ 105]، وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**رؤيا الأنبياء وحي**»[1]، وعليه فلا تقاس رؤيا الأنبياء برؤيا سواهم، لأنّ رؤيا النبيّ عليه السلام أو الإمام عليه السلام هي رؤيا صادقة، ولا مجال لدخول الشيطان فيها.

رؤيانا للنبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام.

أما المعنى الثاني وهو رؤيانا للنبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام وهو على حال معينة، فهل هذه الرؤيا تكون صادقة دائمًا، وإذا أمرنا النبيّ أو الإمام عليه السلام فيها بشيء يكون أمرُه واجب الاتباع ولا تجوز مخالفته؟

ربّما يُقال: نعم هي رؤيا صادقة، وكذلك هي حجّة، وذلك لما ورد في الحديث المرويّ من طرق الفريقين عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَنْ رآني فقد رآني، فإنّ الشيطان لا ينبغي له أن يتمثَّل بمثلي**»[2]، ورواه الشيخ الصدوق في «العيون» و«من لا يحضره الفقيه» ووردت فيه زيادة وهي: «**أن يتمثّل بصورتي وصورة أحد من أوصيائي**».

---

(1) **الأمالي**، للشيخ الطوسي ص 338.

(2) **مسند أحمد**، ج1 ص 620.

وقد رمى السيد المرتضى هذا الحديث بالضعف قائلًا: «هذا خبرٌ واحدٌ ضعيفٌ من أضعف أخبار الآحاد ولا معوّل على مثل ذلك»[1].

إلّا أنّنا نلاحظ على كلامه: بأنّ الخبر بعد كونه مرويًّا من طرق الفريقين، بأسانيد متضافرة فإنّه يمكن الوثوق به.

ولكن مع ذلك، فإن هذا الحديث لا ينفع في المجال المعرفي لإثبات حجّية المنام، لعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا الحديث لا ينفع شيئًا إلّا أولئك الذين عايشوا المعصوم وعرفوه ورأوه رأي العين، دون من لم يره ولم يعرف صورته، والوجه في ذلك أنّ قوله ﷺ: «من رآنا» لا ينطبق إلّا على من عرف صورة النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام ليستطيع أن يقول بعد ذلك: «أنا رأيت النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام في النوم»، وأمّا الصور التي نراها في المنام نحن الذين لم نرَ المعصوم عليه السلام ولم نعرف ملامحه وصورته ويُخيّل إلينا أنّ الذي نراه هو المعصوم عليه السلام فلا تخولنا الجزم بصحة الرؤيا، إذ ما الذي يدرينا أنّ من رأيناه هو المعصوم حقًا، وأنّه النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام مع أننا لا نعرفه ولا نعرف صورته الحقيقيّة؟

ربما يُقال: إنّ ثمّة صورًا منتشرة للنبي ﷺ في بعض

(1) **رسائل الشريف المرتضى** ج2 ص 13.

الأوساط، أو لأمير المؤمنين عليه السلام أو للحسنين عليهما السلام ويتداولها بعض المسلمين فيمكن القياس عليها؟

فإنّنا نجيب: هذه صور لا أساس لها من الصحة، ولم تثبت صدقيّتها، ولا يبعد أن يكون العمل التجاري هو الذي يقف خلفها، وبالتالي فلا يمكن اتخاذها مقياسًا للتحقق من صدقيّة المنام.

أجل، لو أنّ المنام الذي رُئي فيه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام اقترن بعلامة واضحة أو أمارة صادقة يستحيل معها أن يكون المرئي في المنام شخصًا آخر غير المعصوم، كما لو أُخبر الرائي بأمرٍ انطوت عليه سريرته ولا يعلمه أحدٌ إلّا الله تعالى، أو بشّره بأمرٍ سيحدث معه في المستقبل، وبمرور الوقت جرى الأمر طبقًا لما أخبر به المنام، إنّه في مثل هذه الحالات لا مفرّ من الالتزام بصدق المنام وأنّ المرئي هو من اعتقده الرائي نفسه من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام.

الملاحظة الثانية: إنّ رؤيا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام حتى على فرض ثبوت أنّه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام إذا تضمّنت حكمًا شرعيًا أو عقديًا فلا يمكن التعويل عليها، لأنه قد ثبت بالدليل القاطع أنّ دين الله لا يُرى في المنام ولا يمكن إثباته إلا بمصادر الاستنباط المعروفة، دون العلوم الخفيّة، كعلم الجفر أو التنجيم، وهكذا المنام، وقد مرّ في الخبر الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ دين الله عزّ وجلّ أعزّ من أن يُرى في النوم**».

إلى غير ذلك من الملاحظات التي سُجِّلت على هذا الحديث، وقد تناولناها بالبحث في كتابنا: «في فقه السلامة الصحيّة.. التدخين نموذجًا»، وذكرنا هناك العديد من الوجوه التي تمنع من الاستدلال بهذا الحديث على حجّية قول المعصوم إذا رئيَ في المنام آمرًا بشيء أو ناهيًا عنه أو فاعلًا له أو تاركًا له..

٥ ـ تعبير الرؤيا

ومن الأبحاث المهمة في المقام: مبحث تعبير الرؤيا وتأويلها[1]، أو تفسير المنام وفكّ رموزه، لأنّ المنامات والأحلام قد لا تكون واضحة وجليّة، وإنّما تحتاج إلى تفسير وتعبير، فهل من طريق إلى تعبير الرؤيا والمنام؟

والجواب: إنّ الإمكان أمر لا شكّ فيه، وإنّما الكلام هو في صدقيّة التعبير وإصابته، وفي حجّيته شرعًا، وما يمكننا قوله في هذا المجال هو أنّ تعبير الرؤيا على فرض أنّه «علم» ويمتلك ضوابط العلم وأسسه القابلة للدرس والتعليم، ونتائجه المورِّثة لليقين، فإنّه يظلّ «علمًا» خاصًا لا يمتلك معظم الناس مفاتيحه، ولا سيّما أنّ صدقية التعبير تتوقف على تحقّق شروط

---

(1) يُفرّق بين التعبير والتأويل بأنّ التعبير هو التفسير، فمعنى تعبير الرؤيا هو تفسيرها، بينما التأويل هو أعمق من مجرّد التفسير، فهو تفسير بالمآل، أي بما يؤول ويرجع إليه الكلام، وربّما يظهر من بعض اللغويين أنّهما بمعنى واحد، أنظر: **لسان العرب** ج1 ص264، وج9 ص16.

عديدة، ومنها ما يتّصل بالرؤيا نفسها وما يكون خاضعًا للتعبير وما لا يكون كذلك، ومنها ما يتصل بالمعبّر نفسه ومعرفته بضوابط التعبير وشروطه وظروفه.

يوسف ومعجزة تأويل الأحاديث

أجل إنّ بعض الأنبياء عليهم السلام كانوا يمتلكون مثل هذا العلم، فهذا نبيّ الله يوسف عليه السلام قد تميّز بقدرته الاستثنائية على تعبير الرؤيا وتأويل الأحاديث، ولكنّه لم يكتسب ذلك اكتسابًا، وإنّما كان ذلك إلهامًا من الله تعالى وتعليمًا منه لنبيّه عليه السلام، قال تعالى حاكيًا عن لسان يعقوب عليه السلام: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسف: 6]، واللافت أنّ هذا المعنى ـ وهو إسناد علم تعبير الرؤيا الذي كان يمتلكه يوسف عليه السلام إلى الله وإلهامه ـ قد جاء في ثلاثة موارد في سورة يوسف، منها: المورد السابق، والمورد الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 21]، والمورد الثالث: ما جاء في ختام السورة ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [يوسف: 101].

فيوسف الصدّيق عليه السلام ـ إذًا ـ قد امتلك علم تعبير الرؤيا

وتأويلها، ولكن من خلال تعليم الله له ذلك، ولعلّ ذلك قد كان معجزةً ليوسف ﷺ، إذ لم نجد له معجزة ظاهرة أخرى غير تعبير الرؤيا، وربّما نستوحي من قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسف: 6] أنّ هذا الأمر يحتاج إلى تعليم إلهي، وأنّه لا يُكتسب بغير ذلك، وإذا ناله أحد بالاكتساب والتجربة، فإنّه قد لا يكون مأمونًا من الخطأ والاشتباه، كما سوف نبيّن لاحقًا.

ثلاثة منامات في حياة يوسف الصدّيق ﷺ

وعند التأمّل في سورة يوسف نجد أنّ هناك ثلاثة منامات تتّصل بيوسف الصدّيق شكّلت منعطفات أساسية في حياته ﷺ وهي:

الرؤيا الأولى: وهي رؤيا شخصية تتّصل بيوسف نفسه وبمستقبله، حيث رأى في صغره أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر ساجدين له، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف: 4]، وقد أحسّ والده يعقوب ﷺ بأهميّة هذه الرؤيا ودلالتها على المكانة العالية التي سيتبوّأها ابنه يوسف، فخاف عليه من حسد إخوته وكيدهم، لذا نصحه قائلًا: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يوسف: 5] وقد تحقّقت هذه الرؤيا بعد عشرات السنين عندما جاء والدَا يوسف وإخوتُه إليه، ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى

ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًاۖ وَقَالَ يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَـٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّاۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَـٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓۚ إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [يوسف: 100].

الرؤيا الثانية: رؤيا صاحِبَي السجن، قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًاۖ وَقَالَ ٱلْـَٔاخَرُ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِى خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۞ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَاۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِى رَبِّىٓۚ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ كَـٰفِرُونَ ۞ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍۚ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ۞ يَـٰصَـٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ۞ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۞ يَـٰصَـٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًاۖ وَأَمَّا ٱلْـَٔاخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِۦۚ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسف 36 ـ 41]، وتعبير رؤيا هذين الشخصين هو الذي مهّد لخروج يوسف عليه السلام من السجن، وذلك لأنّه بعد أن رأى الملك منامه المعروف الآتي وعجز المعبّرون عن تأويله، هنا تذكّر بعض أعوان الملك ـ وهو الذي كان سابقًا مع يوسف في السجن ـ يوسف وأنّه كان قد أوّل له رؤياه بـ «أنّه يسقي ربّه خمرًا» بالخروج من السجن

والنجاة، فقال للملك: إنّ هناك من يمتلك قدرة على تأويل رؤياك هذه، ألا وهو يوسف، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ﴾ [يوسف 45].

الرؤيا الثالثة: رؤيا الملك المشار إليها، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ ۖ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: 43]، وهذه الرؤيا هي التي حيّرت المعبّرين وتاهوا في تفسيرها ولم يهتدوا إلى تأويلها، فاستقرَّ رأيهم على أنّها أضغاث أحلام وغير قابلة للتعبير، قال تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ [يوسف: 44]، ولكن يوسف عليه السلام بما آتاه الله من علم استطاع تأويلها وذلك على النحو التالي: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ * ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف: 47 ـ 49] وتعبير هذه الرؤيا هو الذي أوصل يوسف الصديق إلى سدّة الحكم وقرّبه من الملك، ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِى بِهِۦٓ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِى ۖ فَلَمَّا كَلَّمَهُۥ قَالَ إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: 54].

حجّية تعبير الرؤيا

هذا فيما يتصل بالأنبياء وقدرتهم على تعبير الرؤيا، أمّا غير الأنبياء والمعصومين، فهل يمتلك أحد منهم معرفة تعبير الرؤيا وتفسيرها، فيكون تعبيره مصيبًا؟

أقول: قد يمتلك بعض الناس بصيرة خاصة تؤهله لمعرفة الكثير من أسرار المنامات، وتزيده التجربة في هذا المجال قدرة على التأويل، بيد أنّ مشكلة التعبير عند غير المعصوم تكمن في أمرين:

أولاً: في أنّ تعبير الرؤيا يعتمد على الحدس والتخمين، صحيح أنّ الخبرة تلعب دورًا في هذا المجال، ما يسمح بالتعرّف إلى فكّ رموز المنام والتعرّف إلى دلالاته من خلال مقارنات معيّنة ومناسبات خفيّة وإشارات رمزيّة، ولكن مع ذلك فإنّ «التعبير» لا يمتلك حجّية شرعيّة، فيما لو كان المنام ذا صلة بأمر شرعي، لما قلناه من أنّ التعبير لا يفيد اليقين والعلم، وإنّما هو محفوف دائمًا بالحدس والتخمين، إما لأنّ المُعبِّر لم يستطع فكّ رموز الرؤيا، وإما لأنّ صاحب الرؤيا لم يَرْوِها لنا بشكلٍ دقيق، إذ غالبًا ما تغيب بعض تفاصيل المنام عن أذهاننا، ومع ظنّية التعبير فمن الطبيعي أن لا يكون التعبير حُجّة، وقد أرشدنا الله في كتابه الكريم إلى عدم حجّية الظنّ ونهانا عن اتباعه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]، ولذا فكما أنّ المنام ليس حُجّة شرعًا فكذلك تعبيره، أما قضيّة يوسف فكانت قضية علم علّمه الله إياه، ومن يُعلِّمُه الله فلن يخطئ بل إنّه سوف يصيب الواقع، فهل هناك أشخاص كيوسف يستطيعون أن يزعموا أنّهم يمتلكون علم تعبير الرؤيا وتحديد المنام الصادق من أضغاث الأحلام؟ ليس هناك سوى الأنبياء والمعصومين عليهم السلام يمكن أن يدّعوا ذلك، هذا مع العلم

بأنّ هذا العلم ليس شرطًا في النبوّة، كما أنّ معرفة علم الفلك ـ كما يرى بعض الأعلام ـ ليست شرطًا فيها.

يقول الشيخ المفيد رحمه الله: «..ليس من شرط الأنبياء عليهم السلام أن يحيطوا بكلّ علم، ولا أن يقفوا باطن كلّ ظاهر، وقد كان نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله أفضل النبيّين وأعلم المرسلين، ولم يكن محيطًا بعلم النجوم، ولا متعرّضًا لذلك، ولا يتأتى منه قول الشّعر ولا ينبغي له، وكان أمّيًا بنص التنزيل، ولم يتعاطَ معرفة الصنائع، ولما أراد المدينة استأجر دليلًا على سنن الطريق، وكان يسأل الأخبار، ويخفى عليه منها ما لم يأتِ به إليه صادق من الناس..»[1]

ثانيًا: والمشكلة الأخرى التي نواجهها في تعبير الرؤيا والتي تحُول دون أخذ التعبير أخذ المسلمات، هي ـ بالإضافة إلى ظنيّة التعبير والتأويل ـ عدم القدرة على الفصل بين ما هو من مصاديق الرؤيا الصادقة وبين ما كان من أضغاث الأحلام أو ما كان من وساوس الشّيطان، فهذا أمر قد لا يستطيع المُعبِّر ـ إلّا إذا كان معصومًا ـ أن يبتَّ فيه ويميّز بين هذه الأصناف، وفي بعض الروايات أنّ رجلًا قصّ رؤيا معيّنة على الإمام الرضا عليه السلام فقال له عليه السلام: «**إن صدقت رؤياك يخرج رجل..**»[2]، وقوله: «**إن صدقت رؤياك**» يُراد به إذا لم تكن من أضغاث الأحلام.

---

(1) أنظر: **المسائل العكبرية**، ج6 ص34 من **مصنفات المفيد**.

(2) **بحار الأنوار**، ج 61 ص 160.

ولأجل ما قلناه من ظنيّة تفسير الأحلام وعدم قدرة أحد ـ غالبًا ـ على التمييز بين الصادق والكاذب، فلا يجوز للمعبِّر أن يجزم في تأويله وتفسيره للمنامات، وربّما لأجل ذلك أيضًا لم نجد تخصّصًا إسلاميًا في المعاهد الدينية باسم تعبير الرؤيا، كما لدينا تخصّص في تفسير القرآن أو الفقه أو العقائد أو ما إلى ذلك.

تعبير الرؤيا في الروايات

وقد يقال: إنّه يمكننا التعرّف إلى قواعد تفسير الرؤيا وتعبيرها من خلال ما جاء في الروايات معطوفة على ما ورد في القرآن الكريم في قصّة يوسف، فالروايات الواردة عن النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام في تعبير الرؤيا تصلح ليس فقط لإثبات شرعيّة التعبير وإنّما تصلح لإعطائنا منهجًا عامًا وخطًّا واضحًا لعملية التعبير وضوابطه وشروطه، ولكنّنا نعلّق على ذلك:

أولاً: إنّ القرآن الكريم لا يُسعفنا في تقديم منهج في تعبير الرؤيا، لأنّ ما ورد في هذا الشأن هو بعض الآيات الشّريفة الواردة في بعض الموضوعات الخاصة التي قد تشير إلى بعض الملامح الخاصة والجزئية ولكنّها بالتأكيد لا تتضمّن منهجًا متكاملًا في هذا الصدد. وأمّا بالنسبة إلى الروايات فهي متوافرة، لكن لا بدّ من إخضاعها للمنهج العلمي في قبول الخبر، أي إنّه من الضروريّ أن يتمّ بادئ ذي بدء التوثّق من أسانيدها، لعدم حجّية الخبر الذي رواه الضعفاء أو المجاهيل، ولا مجال للتسامح في أدلّة السنن، لعدم تماميّة القاعدة في

نفسها، فضلًا عن أنّ مضمون الرؤيا قد يتصل ببعض القضايا العقدية والشرعيّة، مما لا يمكن التساهل بشأنه حتى عند القائلين بقاعدة التسامح.

وإنّ واحدًا من معايير تقويم صحة الروايات في هذا المقام هو ملاحظة انطباقها على الواقع، فإذا كان تعبير الرؤيا الوارد في الرواية مخالفًا للواقع فهذا دليل عدم صدق الرواية وتعبيرها، وكما قلنا سابقًا إنّ الميزان في تمييز الرؤيا الصادقة من الكاذبة إنّما هو انطباقها على الواقع، كذلك نقول هنا إزاء الروايات الواردة في تعبير الرؤيا.

ثانيًا: إنّ من الضروري أن يصار إلى فرز الروايات الواردة في تفسير الرؤيا وتعبيرها، وبالتأمل في هذه الروايات نجد أنّها على أصناف:

الصنف الأول: روايات تتحدّث عن رؤيا النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام لأمر من الأمور أو لحدثٍ معين، وهذا الصنف من الروايات لو كان مستجمعًا لشروط حجّية الخبر لا يجدي نفعًا في مقام التعرّف إلى قواعد تعبير الرؤيا، والوجه في ذلك: إنّنا قد عرفنا أنّ رؤيا النبيّ هي وحي إلهي، فلا تُقاس برؤيا غيره، كما في رؤياه ﷺ أنّ بعض بني أمية يصعدون على منبره ويُضلّون الناس ويردونهم القهقرى، وقد رئي النبيّ ﷺ بعد هذه الرؤيا حزينًا! فلمّا سُئل عن سبب حزنه حكى لهم قصة المنام، وقيل: إنّه إثر ذلك نزل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ

وَٱلشَّجَرَةَ ٱلۡمَلۡعُونَةَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِۚ وَنُخَوِّفُهُمۡ فَمَا يَزِيدُهُمۡ إِلَّا طُغۡيَٰنٗا كَبِيرٗا﴾ [الإسراء: 60][1].

الصنف الثاني: روايات واردة في بيان حقيقة المنام[2]، أو بيان أقسامه وأنواعه[3] أو بيان صفات المُعبِّر للرؤيا[4] أو بيان علامات الرؤيا الصادقة[5] وفرقها عن الكاذبة، وهذا الصنف من الروايات مهمّ، ويمكن أن يُستلهم منه بعض ضوابط تعبير الرؤيا.

---

(1) أنظر: الروايات حول ذلك في **البحار** ج16 ص 168 ـ 169.

(2) راجع **البحار** ج 16 ص 158، فقد روى الصدوق في المجالس (وهو كتاب الأمالي) بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الرجل ينام فيرى الرؤيا، فربما كانت حقًا وربّما كانت باطلًا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله **«يا علي، ما من عبدٍ ينام إلاّ عرج بروحه إلى رب العالمين، فما رأى عند رب العالمين فهو حق، ثم إذا أمر الله العزيز الجبار بردّ روحه إلى جسده فصارت الروح بين السماء والأرض فما رأته فهو أضغاث أحلام»** (**الأمالي** ص 209).

(3) من قبيل ما مرّ عن الصادق عليه السلام: **«الرؤيا على ثلاثة وجوه: بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام»**.

(4) من قبيل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله **«الرؤيا لا تُقَصُّ إلاّ على مؤمن خلا من الحسد والبغي»**.

(5) من قبيل ما رواه في روضة الكافي عن الصادق عليه السلام: «... **أما الكاذبة المختلقة فإنّ الرجل يراها من أول ليلة.. وأما الصادقة إذا رآها بعد الثلثين من الليل مع حلول الملائكة وذلك قبل السحر فهي صادقة لا تختلف إن شاء الله، إلاّ أن يكون جنبًا، أو يكون على غير طهر، أو لم يكن يذكر الله عزّ وجلّ حقيقة ذكره..**» (**الكافي** ج 8 ص 91).

الصنف الثالث: هو الروايات الواردة في تعبير بعض الرؤى من قبل النبيّ ﷺ أو الإمام عليه السلام، من قبيل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام بسندٍ لابأس به: «مَن رأى أنّه في الحرم وكان خائفًا أَمِن»[1]، ونحو ذلك ما ورد في أنّ أم الفضل رأت أنّ قطعة من جسد رسول الله ﷺ في حجرها فجاءت إليه ﷺ فزعة وقصّت عليه الرّؤيا، فقال: «لا تجزعي تلد فاطمة غلامًا يكون في حجرك»[2]، على اعتبار أنّ الولد بضعة من أبيه، وأولاد فاطمة هم أولاده عليهم السلام.

وهذا الصنف من الروايات ـ كسابقه ـ يحتاج إلى التثبّت من صحة أسانيده، وبالتأمل نجد أنّ معظم تلك الروايات ضعيفة من جهة السند، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ علينا أن نأخذ في الاعتبار أنّ الصنف الثالث من الأخبار ربّما كان خاصًا في مورده ولا يتعدّى عنه إلى نظائره، وذلك لخصوصية الرائي أو المرئي أو زمان الرؤيا ممّا لا يتوافر في رؤيا أخرى، الأمر الذي يمنع من الاطراد دائمًا.

على أنّ ثمّة أمرًا آخر لا بدّ أن يؤخذ في الاعتبار، وهو أنّ تفسير الإمام عليه السلام قد ينحو في الرؤيا نحوًا تفاؤليًا لأنّه لا يريد إقلاق الرائي وإرباك حياته، كما ورد في الخبر المعتبر سندًا عن أبي الحسن عليه السلام يقول: «**الرؤيا على ما تعبّر**. فقلت له: إنّ بعض أصحابنا روى أنّ رؤيا الملك كانت أضغاث

---

(1) **بحار الأنوار**، ج61 ص 159.

(2) **المعجم الكبير** للطبراني ج 25 ص 27.

أحلام، فقال أبو الحسن عليه السلام: **إنّ امرأة رأت على عهد رسول الله ﷺ أنّ جذع بيتها قد انكسر، فأتت رسول الله ﷺ فقصّت عليه الرؤيا فقال لها النبيّ ﷺ، يَقْدِمُ زوجك ويأتي وهو صالح ـ وقد كان زوجها غائبًا ـ فقدم كما قال النبيّ ﷺ، ثمّ غاب عنها زوجها ثانية غيبة أخرى، فرأت في المنام كأنّ جذع بيتها انكسر فأتت النبيّ ﷺ فقصت عليه الرؤيا، فقال لها: يقدم زوجك ويأتي صالحًا، فقدم على ما قال، ثمّ غاب زوجها ثالثة فرأت في منامها أنّ جذع بيتها قد انكسر فلقيت رجلاً أعسر فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها الرجل السوء: يموت زوجك، فبلغ النبيّ ﷺ فقال: ألا كان عبّر لها خيرًا»**[1].

وهل هذا المنحى التفاؤلي في تفسير الرّؤى منطلق من أنّ الرؤيا هي على ما تُفَسَّر، كما جاء في صدر الرواية[2]، أو لأنّ تفسيرها بشكلٍ سلبيّ قد يقلق الإنسان ويُدخل عليه الغمّ ما ينبغي أن نبتعد عنه ونتجنّبه؟ كلا الوجهين محتمل، والله العالم.

كتب تفسير الأحلام

وأمّا الكتب المتداولة في تفسير الأحلام فهي تعتمد ـ في الغالب ـ على الحدس والتخمين، ولذا فهي لا تُمثّل حجّة شرعيّة، ولا يمكننا الركون إليها في ذلك؛ يقول العلامة

---

(1) **بحار الأنوار**، ج61 ص 164.

(2) ونحوها رواية أخرى في البحار نقلًا عن **الكافي**، ج 61 ص 173 الحديث 32.

المجلسي بعد أن ينقل نماذج متعدّدة من تعبير الرؤى وتأويل المنامات: «انتهى ما أخرجناه من كتبهم المعتبرة عندهم، ولا يُعتمد على أكثرها، لابتنائها على مناسبات خفيّة وأوهام رديّة، والأخبار التي رَوَوْها أكثرها غير ثابتة، وقد جرت التجربة في كثير منها على خلاف ما ذكروه... ثمّ إنّها تختلف كثيرًا باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، ولذا كان هذا العلم من معجزات الأنبياء والأولياء عليهم السلام وليس لغيرهم من ذلك إلا حظّ يسير لا يُسْمِنُ ولا يُغْني من جوع»[1].

ولا يخفى أنّ الكتب المؤلفة في تعبير الرؤيا والمنام كثيرة جدًا، والمسلمون وَحْدَهم ألّفوا وصنّفوا العشرات[2] من الكتب في هذا المجال، ولا تزال بعض هذه الكتب متداولة إلى الآن وتلقى رواجًا يقلُّ نظيره، ويُعاد طبعها باستمرار ولاسيّما أنّ تفسير الأحلام يمثّل سوقًا رائجة وحقلًا خصبًا لبعض الناس الذين يعتاشون من خلال ذلك، إمّا بطبع الكتب المختصّة بتفسير الأحلام وإما من خلال تصدّيهم لعملية التفسير مباشرة وإما من خلال وسائل الاتصال الحديثة، مستغلّين تطلّع الناس ورغبتهم الشديدة في معرفة تأويل مناماتهم وتفسير أحلامهم.

---

(1) **بحار الأنوار**، للعلامة المجلسي ج 58 ص 233.

(2) أنظر: **فهرست ابن النديم البغدادي**، ص378، **والذريعة إلى تصانيف الشيعة** ج4 ص207 وما بعدها.

المفردة الرابعة

زواج القاصرات

مع ارتفاع مستوى الوعي الاجتماعي والثقافي لدى شعوب العالم أخذت تبرز إلى الضوء بعض الممارسات والعادات التي يرى فيها البعض ممارسات خاطئة تنتمي إلى العصور الماضية، ولا تتلاءم ومنظومة حقوق الإنسان في عصرنا الحاضر.

ومن هذه الممارسات أو العادات الخاطئة عادةُ زواجِ الفتيات القاصرات، وهي عادة عرفتها بعض الشعوب قديمًا، ولا تزال منتشرة في الكثير من دول العالم، ومنها الدول العربية والإسلامية، كاليمن والمغرب ومصر وتركيا وغيرها، الأمر الذي دفع بعض المنظمات الدولية والإقليمية إلى رفع صوتها عاليًا للتنديد بهذه الظاهرة والتحذير من مخاطرها والدعوة إلى ضرورة مواجهتها والتوعية العامة بمضارّها وآثارها السلبيّة. ويساعد على تعزيز بشاعة هذه الظاهرة أمران:

أولاً: حصول زيجات بين فتيات في سنّ الحادية عشرة أو الثانية عشرة، وبين رجال هم في عمر أجدادهن، حيث بلغ بعضهم سن السبعين أو الثمانين، (على سبيل المثال: زواج

طفلة من «بُريدة» في السّعودية وهي بعمر 12 سنة من مسنٍّ ثمانينيّ قضيّةٌ معروفةٌ ومشهورةٌ وقد تناقلتها وسائل الإعلام المختلفة).

ثانيًا: دخول عامل الاستغلال الرخيص، حيث يَعمد بعض الأثرياء إلى استغلال حاجة الآباء الفقراء، فيدفعون لهم المال الوفير لقاء تزويجهم ببناتهم القاصرات في عملية اتجار رخيص هدفها جني الأموال، وفي بعض الحالات تنتهي هذه العلاقة الزوجيّة بعد أشهر حيثُ تُترك هذه «الطفلة» عالةً على ذويها بعدما يقضي هذا الثري وَطَرَه منها، وهو الأمر الذي أثارته وسائل الإعلام أخيرًا في كلّ من مصر وتركيا، وغيرهما من الدول التي يتمّ فيها مثل هذا الاتّجار الرخيص، وقد ذكرت بعض الصحف أنّه قد تَمّ إنتاج مسلسل تركي بعنوان «وتستمر الحياة» سلَّط مُعدّوه الضوءَ على هذه الظاهرة، وفي مصر كان للمفتي العام للديار المصرية وغيره من الشخصيات موقف صارم مما نشرته وسائل الإعلام المصرية من دراسات وتحقيقات أُجريت في بعض المحافظات المصرية، وأظهرت أنّ نسبة زواج القاصرات فيها قد بلغت 74%، حيثُ تتمُّ في الغالب عملية «بيع» هؤلاء الفتيات القاصرات إلى أثرياء من بعض الدول العربية.

عادات وغطاء شرعي

ولا يخفى أنّ هذه الظاهرة لا تعبّر عن مجرّد عادات شرقيّة أو عربيّة، وإنّما هناك غطاء شرعي إسلامي يُضفى

عليها، باعتبار أنّ الفتوى المشهورة عند فقهاء المسلمين[1] تنصّ على أنّ للأب ولايةً على ابنته القاصر، فله أن يزوّجها بمن يريد، وليس لها أن تعترض، بل ولا تُستأمر في ذلك، وفقًا لبعض المذاهب الفقهية[2]، باعتبارها قاصرًا، وإنما تُستأذن البكر في الزواج إذا كانت راشدة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإنّه يجوز للزوج بنظر الفقهاء أن يدخل بزوجته بمجرّد بلوغها التاسعة من عمرها، ويستندون في ذلك إلى سنّة النبيّ ﷺ وفعله، فقد تزوّج السيّدة عائشة بنت أبي بكر وهي ابنة ستّ، وبنى(دخل) بها وهي ابنة تسع، كما هي الرواية المشهورة، وقد يتّخذ البعض من الفعل المزعوم للنبي ﷺ ذريعةً له، أو قل «أسوة حسنة»، فيسعى إلى الاقتداء بنبيّه ﷺ وتطبيق سنّته، فيُقدم على الزواج بطفلةٍ صغيرة في التاسعة أو العاشرة من عمرها ولو كان هو في عمر جدّها أو والدها!

ما هو موقفنا؟

والسؤال: ما هو موقفنا من هذه القضية؟ وهل من جديد يمكن تقديمه في هذا المجال؟ وهل من السليم والمنطقي التعامل مع قضية الزواج وما يتصل بعمر الزوجين استنادًا إلى نصوص تُروى عن رسول الله ﷺ من دون أن نعرف مدى صحّتها؟ بل لك أن تتساءل: هل النص يمثّل مرجعيّة وحيدةً

(1) أنظر: **منهاج الصالحين** للسيد الخوئي ، ج2 ص261، **وتحرير الوسيلة** للإمام الخميني ج2 ص254.

(2) أنظر: **المجموع للنووي ج16 ص163.**

في مقاربة مفهوم كمفهوم البلوغ الذي يخضع لتغيّرات وتأثيرات المناخ والبيئة والغذاء، والسؤال عينه يَرِدُ إزاء مفهوم الرّشد، والذي يتداخل فيه الجانب الثقافيّ والنفسيّ والاجتماعيّ مع الجسديّ؟

وبعبارة أخرى: هل يصحّ التمسّك بهذه النصوص حتى لو كانت صحيحة قبل معرفة مدى ملاءمتها لزماننا؟ على اعتبار أنّ ما قاله النبيّ ﷺ أو فَعَلَه وإن كان حُجّةً شرعًا، لكنّ ذلك مشروط بأن لا تتوافر قرائن تشهد وتؤيّد اختصاص ذلك بزمانه ﷺ، إذ لا يمكن لنا هدر الفروق الزمانيّة بين ذاك العصر وبين عصرنا، وما يستتبع ذلك من تغيّرات تشمل مفهوم البلوغ نفسه، وتؤثّر في سرعة أو بطء النضج الجنسي لدى المرأة أو الرجل.

تحديد المصطلحات

ومن المفيد وربّما الملحّ قبل الاسترسال في الحديث واتخاذ أيّ موقف سلبيّ أو إيجابيّ، مؤيِّد أو معارض، لفكرة زواج القاصرات أن ننبّه إلى مسألة مهمّة وأساسيّة، وهي مسألة تحديد المفاهيم والمصطلحات، فما المراد بالقاصر أو القاصرة، أو الراشد والراشدة؟ وهكذا فإنّ علينا أن نتّفق على تعيين المرجعيّة الصالحة لتشخيص معنى «القصور» وهل هي العرف أم الشرع؟

إنّ هذا الأمر مهمٌّ جدًّا، وتأكيدنا عليه نابعٌ من الخشية في وقوعنا أسرى المصطلحات الوافدة والمفاهيم المعبّأة

بمضامين خاصّة تنتمي إلى رؤية ثقافية وحضارية لا تُلائم ثقافتنا وانتماءنا، ومع الأسف فإنّنا كثيرًا ما نقع تحت سطوة المفاهيم والمصطلحات التي تُنتجها الدوائر الخاصّة للقوى المهيمنة على العالم والتي تنظر إلى الإنسان ودوره في الحياة من منظار خاص تحكمه رؤية ثقافية خاصّة، يسيطر عليها البُعد المادي، ويُغيَّب فيها البُعد الروحي والأخلاقي والبُعد الإلهي، ونحن من موقع انتمائنا إلى الإسلام وإيماننا بأنّ التشريع الإسلامي لم يترك فراغًا على هذا الصعيد، فلا يسعنا ـ وبكلِّ اعتزاز ـ إلّا الرجوع إلى هذا التشريع واعتباره المرجعيّة الصالحة في تحديد معنى الرّشد أو القصور.

ولكنّنا في الوقت عينه على ثقة تامّة بأنّ مرجعيّة الإسلام ليست جامدة ولا مقفلة في وجه التفكير الاجتهادي المنفتح على شتّى المستجدّات والمعطيات المختلفة، وذلك لأنّ التشريع الإسلامي إنّما يستهدف تحقيق المصلحة الإنسانية بشكل عام، ولا يمكن أن يكون سببًا في بؤس الإنسان أو إيقاعه في المشاكل الصحيّة والنفسيّة.. ولا أعتقد أنّ التشريع الإسلامي يختلف عن التشريع الوضعيّ في السعي إلى بلوغ هذا الهدف السامي، وإنّما قد يقع الخلاف في تشخيص ما هي المصلحة أو المفسدة؟ وهل هذا العمل أو السلوك هو من مصلحة الإنسان أم لا؟

ما نريد تأكيده هنا ولفت النَّظر إليه هو ضرورة أن لا يُوصد الباب أو يتوقف البحث الفقهيّ الاجتهادي في هذه القضايا وغيرها عند حدود ما أنتجه السلف الصالح من

علمائنا، وما توصلوا إليه من آراء فقهية على هذا الصعيد، لأنّ ما أفتى به هؤلاء لا يعدو كونه اجتهادات وقراءات يُؤْجَرُون عليها، لكنّها قد لا تمثّل الحقيقة الشرعيّة الحاسمة ولا القراءة النهائيّة، الأمر الذي يفرض إعادة طرح هذه المسائل على طاولة البحث والدرس، مع الإفادة من مرونة التشريع الإسلامي في قواعده الاجتهاديّة المواكِبة لكلّ المستجدات والتي ترى أنّ للزمان والمكان دورًا مهمًّا في عمليّة استنباط الحكم الشرعي.

رفض الجمود والازدواجية

وفي هذا الإطار، فإنّنا إذا كنّا نُسجِّل نقدًا على الطريقة التي قد يتعامل بها بعض فقهاء المسلمين مع هذه القضية ـ قضية زواج القاصرات ـ حيث يتمّ الجمود على حرفيّة النصوص دون أن يُطِلَّ الفقيه على ما وراء النص من مقاصد وغايات، وعلى علاقة هذا النص بالواقع، ولا يُعير بالًا لاحتمال تاريخيّة النص، والغريب في أمر البعض من المدافعين نظريًّا عن زواج الصغيرة أنّهم وفي الوقت الذي يُصرِّون على تبنّي هذه الآراء، فإنّك لن تجد أحدًا منهم يرضى أو يتقبّل أن يُزوّج ابنته وهي في التاسعة من عمرها ـ مثلًا ـ لرجل أربعينيّ، فضلًا عن أن يكون كهلًا خمسينيًّا أو شيخًا ستينيًّا، ناهيك بأن يكون قد وصل إلى مرحلة «أرذل العمر».

فإنّنا في المقابل نُسجِّل استغرابنا لهذه الازدواجية التي يتعامل بها دعاة حقوق الإنسان أو أقله بعضهم مع هذه القضايا، ففي الوقت الذي يُنادون بضرورة اعتماد سن 18 لزواج الفتاة أو

الشاب، ويحاربون ظاهرة زواج القاصرات في المجتمعات الإسلامية، فإنّهم لا يجدون غضاضة في أن تمارس الفتاةُ الجنسَ عن طريق العلاقات غير المشروعة قبل هذه السنّ، ويَرَوْن ذلك حقًّا من حقوقها، مع أنّ هذه العلاقة قد ينتج منها ولادة أطفال يحتاجون إلى أسرة حقيقية يعيشون في ظلالها بأمن واستقرار عاطفيّ واجتماعيّ، ونحن من حقنا أن نسألهم: لِمَ تكون ممارسة الجنس مع بنت في السابعةَ عشْرةَ من عمرها ـ مثلًا ـ تحت عنوان الزواج عملًا شائنًا ومُدانًا، لأنّه زواج من قاصر، ولا تكون ممارسة هذه البنت للجنس تحت عنوان الزنا عملًا قبيحًا، بل هي عمل «مشروع» ومقبول؟!.

إنّ الممارسة الجنسية التي يُراد حظرها قانونًا قبل سن الثامنة عَشْرَةَ منتشرة عمليًّا في دول الغرب بشكلٍ كبير، بحيث تتضاءل أو تكاد تنعدم نسبة الفتيات اللاتي يصل بهنّ العمر إلى سنّ الثامِنَةَ عَشْرَةَ وهنَّ لا يَزَلْنَ يحافظن على عذريتهن!... بل ربّما عُدَّ ذلك علامةَ تخلّفٍ، أو مؤشّرًا على وجود عقدةٍ نفسية أو اجتماعية لدى البنت!

بالعودة إلى السؤال الرئيس عمّا إذا كان هناك جديد يمكن إضافته إلى الموقف الإسلاميّ والفقهيّ السائد والموروث فيما يرتبط بزواج القاصرات، فإنّنا نحاول أن نسجّل بعض الوقفات التأمليّة إزاء الموقف التقليدي من سنِّ البلوغ عند الأنثى مع الحرص على مقاربة المسألة بعيدًا عن اللغة الفقهية الاستدلالية التخصصية، لأنّ لذلك مجاله الخاصّ.

البلوغ في القرآن الكريم

الوقفة الأولى: وهي ترتبط بتحديد مفهوم البلوغ، حيث نلاحظ أنّه لم ترد أيّة إشارةٍ في القرآن الكريم إلى تحديد سنٍّ معيّنة للبلوغ، وإنّما تمّ استخدام مصطلحين للإشارة إلى موضوع البلوغ:

المصطلح الأول: هو مصطلح «بلوغ النكاح»، قال تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا﴾ [النساء: 6]، فإنّ بلوغ النكاح معناه ـ بحسب الظاهر ـ أن يصبح الإنسان ـ ذكرًا كان أو أنثى ـ مهيّأً لذلك ومستعدًّا له استعدادًا جسديًّا ونفسيًّا، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآية المباركة قد أوجدت فصلًا بين البلوغ الجنسي وبين الرشد، عندما ألمحت إلى إمكان بلوغ النكاح مع عدم بلوغ الرشد.

المصطلح الثاني: هو «بلوغ الحلم»، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسۡتَـٔۡذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ وَٱلَّذِينَ لَمۡ يَبۡلُغُواْ ٱلۡحُلُمَ مِنكُمۡ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٖۚ مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ وَلَا عَلَيۡهِمۡ جُنَاحُۢ بَعۡدَهُنَّۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيۡكُم بَعۡضُكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [النور: 58].

والحُلُم بمعنى العقل، وكُنِّي به عن البلوغ، لأنّه ـ أعني

البلوغ ـ ملازم للحلم، إذ إنّ الإنسان في هذه المرحلة من عمره يشهد طفرة عقلية وفكرية تمثّل مرحلة جديدة في حياته، وقال بعض المفسِّرين: إنّ الحُلُم هو بمعنى الرّؤيا، فهو كناية عن احتلام الشاب حين البلوغ[1].

وربّما يُرَجَّحُ المعنى الأول، وهو أن يُراد بالحلم مرتبة من النضج العقلي، وذلك لمساعدة السياق عليه، على اعتبار أنّ الآية أرشدت إلى ضرورة تعليم وتوجيه «الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ» إلى ضرورة الاستئذان عند الدخول على آبائهم وأمهاتهم في أوقات معيّنة، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم والذين يُؤْمَرون بالاستئذان هنا الذين بلغوا سنّ التمييز، والقرينة على ذلك قوله بعد ذلك: «ثلاث عورات لكم»، ثم أمرت هؤلاء إذا بلغوا الحلم أن يستأذنوا، لأنَّهم أصبحوا بالغين، وقد توجَّه الخطاب إليهم، ومن المعلوم أنّ البلوغ الجنسي لا يكفي وَحْدَهُ لتوجيه التكليف والخطاب، بل لا بدّ أن يقترن بالبلوغ العقلي.

ومن مجموع الآيتين المتقدمتين يتبين أنّ البلوغ يتحقّق بمجموع أمرين: البلوغ الجنسي، والرشد العقلي.

وعلى ضوء السُّنّة

وأمّا على مستوى السُّنّة وما ورد فيها بشأن البلوغ، فيهمّني بدايةً أن أسجّل تحفّظًا، بل رفضًا لما تنسبه كتب

(1) أنظر **تفسير الأمثل** ج11 ص160.

السّيرة والحديث إلى النبيّ ﷺ من أنّه تزوّج السيّدة عائشة وهي في التاسعة من عمرها، فهذا أمر ـ بالرغم من شهرته ـ لم يثبت بدليل مقنع وموثوق به، بل إنّ روايات ذلك هي روايات مستغربة ومستنكرة ولا يمكن التصديق بها، لعدّة اعتبارات، كما أنّها معارضة بشواهد تاريخية ترجِّحُ أنّ عمرها عند دخوله ﷺ بها كان بحدود 18 سنة تقريبًا[1].

وأما سائر الروايات الواردة في بلوغ الفتاة، يمكن تصنيفها إلى عدّة مجاميع، فمنها ما يُركِّز على العَلَامة الجسديّة لبلوغها[2]، وهي العادة الشهريّة، وهذه المجموعة تتلاقى مع ما جاء في القرآن الكريم.

ومنها ما يعتبر السّن علامةً على البلوغ، وهنا ـ في الطائفة الثانية ـ تختلف الروايات في سنّ المرأة، فبعضها يحدِّد البلوغ بالتاسعة[3]، وقد أفتى بذلك مشهور الفقهاء، ومنها ما يحدّده بالثالثة عشرة[4].

---

(1) وقد بيّنا ذلك في دراسة مستفيضة تناولتُ فيها هذا الموضوع بإسهاب، وقد تمّ بحمد الله طبعها ونشرها بكتاب تحت عنوان «تنزيهًا لرسول الله ﷺ ـ قراءة نقدية في مقولة زواج النبيّ ﷺ من السيدة عائشة في التاسعة من عمرها»، إصدار المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الحسنين عليهما السلام، بيروت، 2012.

(2) **وسائل الشيعة** ج19 ص365، الباب 44 من أبواب كتاب الوصية الحديث 12.

(3) م.ن ج20 ص103، الباب 45 من أبواب مقدمات النكاح وآدابه.

(4) م.ن ج1 ص45، الباب 3 من مقدمة العبادات الحديث 12.

وأمام هذا التعارض فقد يقال ـ كما عن بعض أعلامنا ـ: بالتساقط، طبقًا لما هي القاعدة المعروفة في باب التعارض، ويُصار بعد التساقط إلى الأخذ بما جاء في الذكر الحكيم، وهذا بحث موكول إلى الحقل الفقهي التخصصي[1].

هل من شرط آخر؟

الوقفة الثانية: إنّه وبصرف النظر عن تحديد البلوغ بمعناه القانوني الشرعي الذي تترتّب عليه المسؤوليّات، فإنّ ثمّة سؤالًا يفرض نفسه في هذا المقام وهو: هل يُكتفى في الدخول بالزوجة مجرّد بلوغها العُمْرِي، وذلك بوصولها إلى سنِّ التاسعة أو الثالثة عشرة، (على القولين في ذلك) أو لا بدّ من بلوغها الجسدي، وذلك عند دخولها في الدورة الشّهرية ولو للمرة الأولى؟

المشهور بين الفقهاء[2] الاكتفاء في البلوغ بإكمال تسع سنين هجرية، إلّا أنّ معارضي مثل هذا الزواج يتذرّعون بعدم كفاية هذا المستوى من البلوغ لدخول البنت في الحياة الزوجيّة، لما يستتبعه ذلك من الأضرار الصحيّة والنفسيّة والاجتماعيّة التي تلحق بها، ويبنون موقفهم على دراسات

---

(1) أنظر: **رسالة البلوغ** للعلامة المرجع الراحل السيد فضل الله رحمه الله بقلم السيد جعفر فضل الله.

(2) **العروة الوثقى** ج1 ص559.

علميّة وأخرى ميدانيّة، وكلّها تؤكّد مخاطر الزواج في هذه السنّ المبكرة.

ويمكننا أن نسجّل في هذا المقام رأيًا وحاصله: إنّه لا مفرّ مِنْ أَنْ نأخذ في الاعتبار المعطيات العلميّة والتحذيرات والنصائح الطبية المتصلة بالصّحة الإنجابية، وهي معطيات تؤكّد جديّة المخاطر النفسيّة والجسديّة التي تتعرّض لها الأنثى في الأعم الأغلب في حال الزواج في سنّ مبكرة، كَسِنِّ التاسعة أو العاشرة أو الثانيةَ عشْرَةَ أو الثالثةَ عشْرَة.. وهذه المعطيات قد تصلح لتكوين موقف فقهيّ يُفضي إلى الإفتاء بتحريم هذه العلاقة المُضرّة بالبنت، ولا سيّما في بعض مستويات الضّرر الفادحة، وقد لا يَجِدُ الفقيه مفرًّا من الإفتاء بحرمة المعاشرة الجنسيّة مع البنت التي لا تكون مهيّأة لذلك، حتى لو كانت سنُّها قد بلغت الخامسةَ عشْرةَ مثلًا، وحتى لو كانت النصوص بإطلاقها تجيز ذلك في هذه السنّ، فإنّ المعاشرة معها إذا ثبت أنّها مؤذيةٌ لها ومُضرّة بها ضررًا معتدًّا به، فإنّها ستكون أشبه بالعدوان والاغتصاب، وحرمة هذا الفعل لا تحتاج إلى دليل خاص، إذ يكفينا القاعدة العامة القاضية بحرمة كلِّ عمل يؤدّي إلى إلحاق الإضرار بالغير بما في ذلك الزوجة حتى لو كان هذ التصرّف حقًّا من حقوق الزوج من حيث المبدأ، فإنّ سلطة الإنسان على الأخذ بحقوقه مقيّدةٌ بأن لا يكون ذلك على حساب الآخرين وحساب صحّتهم، أو مؤدّيًا إلى إلحاق الضرر بهم، والموجب لتقييد حقّه بهذا القيد هو ما جاء في النصوص القرآنية والحديثية التي

تؤكّد تحريم كلّ ممارسة ضَرَريّة بحقّ النفس أو الغير[1]، أرأيت لو أنّ زوجةً بالغة عاشت مع زوجها رَدَحًا من الزمن دون أن تكون الممارسة الجنسيّة فيما بينهما مُضرّة بها، لكنّها وبسبب ظرف صحّي طارىء أصبحت مُضرّة بها، فإنّ إرغامها على الممارسة المذكورة والحال هذه يغدو عملًا محرّمًا بكلّ تأكيد، كذلك ما نحن فيه.

هل نوافق على تحديد سنٍّ معيّنة للزواج؟

الوقفة الثالثة: وربّما يتساءل البعض: هل توافقون على تحديد سنّ معيّنة للزواج، لأنّ ما تقدّم من اشتراط كون الزواج غير مضرّ بها قد لا يحلّ المشكلة من جذورها، إذ قد تكثر المزاعم بشأن تضرّرها أو عدم تضرّرها، ما يفرض من الناحية التنظيمية وضع سقف عُمْرِيّ محدّد يقدّر أنّه السقف المثالي أو الأنسب لزواج البنت؟

أقول: إنّه وبملاحظة ما تقدّم من عدم صلاحيّة سنّ التاسعة كسقفٍ عمري للزواج على اعتبار أنّ هذا العمر (التاسعة) وإن ورد في بعض النصوص[2] التي نصّت على جواز الدخول في الزوجة إذا بلغت التاسعة وحَظّرت ذلك قبل هذه

(1) أنظر حول هذه النصوص ما سجلناه في كتابنا «**في فقه السلامة الصحية ـ التدخين نموذجًا**» ـ ص 124 وما بعدها.

(2) **وسائل الشيعة** ج20 ص101، الباب 45 من أبواب مقدمات النكاح.

السنّ، إلّا أنّ هذا العمر ـ بحسب الظاهر ـ ليس سقفًا تعبّديًا لا يجوز تخطّيه في كلّ الحالات، إذ كيف يتعبّدنا التشريع الإسلامي باعتماد سنٍّ للزواج تكون له مخاطر عديدة على المرأة ولو في بعض المجتمعات أو المراحل الزمنية، كما تؤكّد ذلك الدراسات والوقائع في زماننا، وهذا ما جعلنا نُرجِّح أنّ تلك النصوص ناظرةٌ إلى مجتمع ربّما كانت الفتاة فيه تصل إلى سنّ البلوغ وهي في التاسعة من عمرها دون أن يكون للممارسة الجنسيّة معها أيّة مضاعفات سلبيّة على صحّتها وسلامتها، وفي ضوء ذلك، فإنّ السؤال الأصحّ ليس عن مدى مشروعيّة الدخول بالبنت في التاسعة من عمرها، فهذا أمر ما دام يشكّل ضررًا عليها فهو غير جائز بمقتضى قواعد الشّريعة الإسلاميّة، وإنّما السّؤال المنطقي هو حول مشروعيّة رفع سقف الزواج من سنِّ التاسعة وتحديد سنٍّ أخرى، فما هو المبرّر لهذا التحديد؟

والجواب: إنّ تحديد سنٍّ معيّنة للزواج وإن كنّا لا نملك دليلًا شرعيًا عليه إلّا أنّ المسألة من الأمور التي قد تدعو المصلحة إلى وضع سقف زمنيّ لها لاعتبارات تنظيميّة، والمخوّل بوضع سقف كهذا هو الحاكم الشّرعي الذي عليه الاستعانة بأهل الخبرة ليكوّن رأيًا حول السنِّ الملائمة لتزويج البنت، وأمّا تحديدها بالعام الثامنَ عَشَرَ الذي اعتمدته دول الغرب وغيرها فليس قانونًا منزلًا ولا مقدّسًا وإن توافقت عليه معظم دول العالم، إذ لا بدّ أن يؤخذ في الاعتبار عندما يُراد تحديد عمر معيّن للزواج:

أولاً: مصلحة الفتاة ومدى ملاءمة هذه السنّ لسلامتها النفسية والجسدية وصحّتها الإنجابيّة وقيامها بوظائف الأمومة على الوجه الأحسن والأفضل.

ثانيًا: مراعاة المناعة الأخلاقية للمجتمع، باعتبارها واحدًا من أهمّ المقاصد الشّرعيّة التي استهدف التشريع تحقيقها كما يستفاد من التعاليم الإسلامية المختلفة التي تؤكّد مبدأ العِفّة[1] وأهميّة تحصين الفتاة[2] مقدّمة لتحصين المجتمع برمّته، باعتبار ذلك غايةً ساميةً للزواج، فهذه العناصر لا بدّ أن تُؤخذ كلّها في الاعتبار قبل البتّ بالسن الملائمة للزواج لدى الفتاة.

سلطة الولي وحدودها

الوقفة الرابعة: ونتوقّف فيها على صلاحيات الوليّ التي قد يستخدمها بشكلٍ خاطىء في تزويج ابنته القاصر، حيث لانزال نشهد حالاتٍ عديدةً يتمُّ فيها تزويج البنت في سِنِيِّ عمرها الأولى ـ وربّما كانت رضيعة ـ من ذكرٍ هو في مثل عمرها أو أكبر، وتبقى هذه الطفلة على اسم هذا «الزوج» إلى حين البلوغ، ثم تُزَفُّ بعد ذلك إليه، الأمر الذي قد يُعترض عليه

---

(1) من قبيل ما رُوي عن النبيّ ﷺ: «**خير نسائكم العفيفة**»، **الكافي** ج5 ص324.

(2) من قبيل ما رُوي من أنّ «**الأبكار بمنزلة التمر على الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تُجتَن أفسدته الشمس**»، **التهذيب للطوسي** ج7 ص398.

بأنّ إدخال الصغار في هذه «العلقة» الزوجيّة ليس صحيحًا من الناحية التربوية، لأنّه يشكّل استباقًا لمرحلة عمرية لم يأتِ أوانُها بعد، ولا يَعْلَمُ مستجدّاتِها إلا اللهُ تعالى، فما الموجب لإدخال الطفل أو الطفلة في هذه التجربة التي قد تؤدّي ـ ولا سيّما في حال إعلامهما بذلك وتهيئتهما له ـ إلى ما يُشبه إلغاء مرحلة الطفولة ومتطلّباتها؟! وهو أمر له مضاعفاته السلبيّة نفسيًّا واجتماعيًّا.

وهكذا قد يُقْدِمُ بعض الآباء على تزويج مَنْ بلغت سنَّ الرابعةَ عَشْرَةَ أو الخامسةَ عَشْرَةَ من بناتهم رجلًا لم تختره ولم تعرف عنه شيئًا، مستغلّين ولايتهم الشرعيّة على البنت ومتذرّعين بأنّها لا ولاية لها على نفسها، بل إنّ الولاية في ذلك هي للأب أو الأقارب، وهذا الفعل له الكثير من التداعيات السلبيّة على مستقبل العلاقة بين الزوجين التي نلاحظ أنّها قد تبرز مع بدايات الحياة الزوجية.

وأمام هذه الظاهرة يهمني أن أؤكّد النقاط التالية:

أولاً: إنّ الولاية على الأبناء القاصرين ـ ذكورًا كانوا أو إناثًا ـ هي صيغة عقلائية تنظيمية أقرّها التشريع الإسلامي كونها تهدف إلى حماية الأولاد القاصرين ورعاية شؤونهم وتربيتهم والعمل لما فيه صلاحهم على الصعد كافة، والولاية بهذا المعنى هي مسؤوليّة وأمانة وليست سلطة استبداديّة، ولا يُسمح للولي باستغلال الولاية في غير صالح المولَّى عليه، ولا أن

يحرِّكها بما يؤدّي إلى ظلم المولى عليه والإضرار به، أو أكل أمواله بغير حقّ، وإذا فعل شيئًا من ذلك فإنّ ولايته تسقط وتفقد مبرّرها الشرعيّ والأخلاقيّ.

بكلمة أخرى: إنّ الولاية ليست سلطة مطلقة فوق سلطة القانون الشّرعي، ولهذا فهي لا تبيح ما هو حرام في أصل التشريع، بل لا بدّ أن تتحرّك تحت سقف الشرع الحنيف، وأيّ استغلال لها خارج نطاق الشرع لا يُعَدُّ تصرّفًا محرَّمًا فحسب، بل هو تصرّف لاغٍ وباطلٌ بطلانًا مطلقًا.

ثانيًا: إنّ تصرّف الولي ـ وفقًا لرأي فقهي معروف ـ لا يكفي في مشروعيّته ونفوذه خلوّه من المفسدة، بل هو مشروط بأن يكون فيه مصلحة للمولَّى عليه، ﴿فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [البقرة: 220]، وقضيةُ المصلحة أو حتى عدم المفسدة هي قضية متحرّكة ويدخل فيها عناصر جديدة تفرضها حركة الاجتماع الإنساني وما تفرضه من تغيّرات على هذا الصعيد، ومسألةُ اختيار الزّوج أو الزّوجة وصفات كلّ منهما العُمريّة أو الجماليّة أو غيرها هي من المسائل المتحرّكة والمتغيرّة، فليس بالضرورة أنّ ما كان يمثّل مصلحة في الزمن الغابر، هو كذلك في زماننا الحاضر حتّى لو كان الذي فعل ذلك في الأزمنة الغابرة هم الأولياء والعلماء والصلحاء.

وفي هذا السّياق يمكننا الجزم بأنّ تزويج الصغار إن كان

له ما يبرّره في الزمن السابق، فإنّ الأمر ليس كذلك في زماننا الحاضر، حيث نلاحظ كثرة النزاعات الزوجية التي قد تُفضي إلى الطلاق بين الأشخاص الذين اختاروا أزواجهم بأنفسهم، وتزوّجوا عن سابق معرفة ووئام، فما بالك بمن يزوّجهم الآباء أو الأمهات دون معرفتهم ولا اختيارهم، وقد ورد في بعض الأحاديث التأكيد على كراهة تزويج الصغار، معلِّلة ذلك بأنّ هذا الزّواج لن يُكَلَّلَ بالنجاح، ففي الحديث الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام أو أبي الحسن عليه السلام قيل له: إنّا نزوِّج صبياننا وهم صغار، فقال: «**إذا زُوِّجُوا وهم صغار لم يكادوا أن يأتلفوا (يتألّفوا)**»[1].

ثالثًا: لا ولاية للأب على البالغة الرشيدة ـ طبقًا لرأي فقهي[2] معروف ـ تمامًا كما لا ولاية له على البالغ الرشيد، ويرى آخرون[3] أنّ له الولاية عليها لكن لا بمعنى أنّه هو الذي

(1) أنظر: **وسائل الشيعة** ج20 ص104، الباب 46 من أبواب مقدّمات النكاح.

(2) أنظر: **العروة الوثقى** ج5 ص615، يقول السيد اليزدي: «تثبت ولاية الأب والجد على الصغيرين والمجنون المتصل جنونه بالبلوغ بل والمنفصل على الأقوى، ولا ولاية لهما على البالغ الرشيد، ولا على البالغة الرشيدة إذا كانت ثيّبًا، واختلفوا في ثبوتها على البكر الرشيدة على أقوال وهي استغلال الولي، واستغلالها، والتفصيل بين الدوام والانقطاع باستقلالها في الأول دون الثاني، والعكس، والتشريك، بمعنى اعتبار إذنهما معًا، والمسألة مشكلة فلا يترك مراعاة الاحتياط بالاستئذان منهما».

(3) م.ن.

يختار لها الزوج ويزوّجها به دون رضاها، بل هي صاحبة الحق في اختيار الشّريك، لكن عليها أن تستأذن وليّها، ولا تتزوج إلا بإذنه ورضاه، ما يعني أنه لا بدّ من رضا الأب والبنت معًا، أمّا البنت غير الرشيدة، فإنّ للأب ولايةً عليها، إلّا أنّ الولاية لا تسمح له بالتعسّف أو الاتّجار الرخيص بها، بل هي تعني ـ كما يقول الفقهاء ـ «سدّ نقص المولّى عليه»، فالولاية إنّما جُعلت له ليأخذ بيد الطفل لما فيه الأحسن، وإذا ما تصرّف الأب في غير مصلحة ابنته، كما لو زوَّجها وهي في سنِّ التاسعة أو العاشرة من رجل تسعينيٍّ أو ثمانينيّ، فإنّه يُعدُّ خائنًا للأمانة وتسقط ولايته على ابنته، كما أشرنا آنفًا.

رابعًا: إنّه وطِبْقًا لمدرسة أهل البيت عليهم السلام فلا ولاية على القاصر أو القاصرة إلّا للأب أو الجدّ من قبل الأب، أمّا سائر الأقارب من الأعمام أو الأخوة أو الأخوال أو غيرهم من الأقارب فلا ولاية لهم على الفتاة، فضلًا عن غيرها[1]، وعليه فما جرت عليه بعض الأعراف العشائرية وإلى يومنا هذا من إلزام البنت من الزواج بابن عمّها أو غيره من أرحامها هو عُرْفٌ بعيد كلّ البعد عن تعاليم الدين وأحكام الشّريعة.

(1) م.س ج5 ص623.

المفردة الخامسة

ذرّية الرسول ﷺ:
الخيط الرفيع بين المحبّة والطبقيّة

مبدأ المساواة ومعايير التفاضل

غير خافٍ أنّ من أهم المبادئ التي أرساها الإسلام وحرص الرسول الأكرم ﷺ على التبشير بها مبدأ التساوي بين الناس، سواء في أصل الخِلْقة الإنسانيّة، أو في الوظيفة والدور، أو في الحقوق والواجبات، محاربًا ﷺ كلّ أشكال التمييز العنصري والتفاوت الاجتماعي، رافضًا الأرستقراطيّة القرشيّة ومعاييرها الظالمة في تفضيل الناس بعضهم على بعض، مقدّمًا معايير جديدة للتفاضل بين الناس لا تقوم على أساس النسب ولا العشيرة ولا اللون ولا الجنس ولا غيرها من المعايير الجاهلية، فـ «**لا فضل لعربيّ على أعجميّ ولا لعجميّ على عربيّ، ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلاّ بالتقوى**»[1]، وإنما يقوم التفاضل على أساس الدين والتقوى وما يقدّمه الإنسان لنفسه أو لأمّته من أعمال الخير والخدمات

(1) **مسند أحمد** ج5 ص411.

وما يكتسبه من مواصفات حَسَنة ويتحلّى به من خصال طيّبة، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، وقال سبحانه: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزمر: 9]، ويقول تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ﴾ [السجدة: 18].

وباختصار: فإنّ معيار التفاضل يرتكز على عنصرين أساسيين:

أحدهما: أن تكون الفضائل مكتسبة بالإرادة، وليست موروثة بالولادة بحيث تبقى في إطار الشكل دون المضمون.

الثاني: أن تندرج الصفاتُ المكتسبة، في عداد الفضائل لا الرذائل، فتكون صفات حسنة في نظر العقل والشرع.

وقد حرص النبيّ ﷺ في تطبيقه لهذه المبادىء على البدء بالأقربين من بني هاشم، وهم أهله وعشيرته، ليسجّل رفضًا قاطعًا لكلّ الامتيازات التي أرستها العقليّة الجاهلية، فلم يقبلْ أن يحابي أهل بيته أو يعطيهم أيّة خصوصيّة تميِّزهم ممن سواهم، أو ترفعهم عن مستوى سائر الناس، ولهذا وجدناه ﷺ وبعد أن نزل قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] يوجّه خطابه إلى ذوي رحمه وقرابته قائلًا: «**يا معشر قريش اشتروا أنفسكم لا أغني عنكم من الله شيئًا، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئًا، يا عباس بن عبد المطلب لا**

أغني عنك من الله شيئًا، ويا صفيّة بنت عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئًا، ويا فاطمة بنت محمّد سليني من مالي ما شئت لا أغني عنك من الله شيئًا»[1]، ورفض ﷺ أن يستثنيهم من القوانين، فليس هناك أحد من أقربائه أو ذريته فوق القانون، قال ﷺ: «**إنّما أهلك من كان قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشّريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ، وأيمُ الله لو سرقت فاطمة بنت محمّد لقطعتُ يدها»**[2].

ولكنّ المفارقة أنّ هذا المبدأ الإسلامي الأصيل الذي جاء به الإسلام وعمل النبيّ ﷺ بموجبه قد تمّ انتهاكه وتجاوزه فيما بعد وفي خصوص ذرّية النبيّ ﷺ، كما تمّ تجاوز غيره من المبادئ الإسلامية، لا من موقع العصيان والتمرّد، بل من موقع العاطفة والتساهل؛ وخطورة هذا التجاوز أو التساهل أنّه قد تمّ إلباسه لبوسًا إسلاميًّا، وأنّ المتأمّل في بعض النصوص الروائيّة، كما في بعض الفتاوى الفقهيّة، سوف يحمل انطباعًا مغايرًا لما تقدّم من مبادىء، بل ربّما سوف يجد واقعًا مختلفًا كرّسته بعض النصوص والفتاوى، التي مفادها أنّ الإسلام أعطى امتيازات خاصة لعشيرة النبيّ ﷺ وذرّيته، الأمر الذي خلق إشكالية فعليّة طرحها بعضهم إزاء هذا التضاد بين الواقع والمبادئ[3].

---

(1) **صحيح البخاري**، ج3 ص 191.
(2) **سنن النسائي** ج8 ص74.
(3) أنظر: **حصارات علي** لعادل رؤوف ص168.

سجيّة إنسانية

وقبل أن نسلِّط الضوء على أهمّ الأمثلة والنماذج التي قد يرى البعض فيها تجاوزًا لذلك المبدأ، وهي «تجاوزات» أُعطيت بموجبها ذرّية النبيّ ﷺ بعض الامتيازات، إمّا بدافع عاطفي بحت، وإمّا انطلاقًا من اجتهاد معيّن، أو بسبب تفسير بعض النصوص أو الفتاوى بطريقة مغايرة لفحواها ومقاصدها؛ قبل ذلك نجد من الضّروري أن ننبِّه ونلفت النظر إلى سجيّة إنسانية لم يقف الإسلام في وجهها، وهي أنّ الإنسان إذا أحبّ شخصًا وعَشِقَه، فإنّ حبَّه سوف ينعكس أو ينسحب على كلّ ما يتّصلُ بالمحبوب والمعشوق من آثار ومتعلّقات، وقد أجاد مجنون ليلى في التعبير عن هذا المعنى حيث قال:

أمرُّ على الديارِ ديارِ ليلى
أقبّل ذا الجدارَ وذا الجدارا
وما حبُّ الديارِ شغفنَ قلبي
ولكنْ حبُّ من سكن الديارا[1]

ووفقًا لهذه السجيّة الإنسانية، نجد أنّ المسلم ومن موقع حبّه لرسول الله ﷺ وشوقه إليه، فإنّه يرتبط عاطفيًا بكلّ ما يتّصل به ﷺ أو ينتسب إليه، حتى لو كان حجرًا أو بيتًا أو ثوبًا، فكيف لو كان ابنًا من أبنائه، ولهذا كان من الطبيعي عندما يرى المسلم أحد أبناء رسول الله ﷺ أو أحفاده وذريته أن يندفع

(1) أنظر: **تفسير القرطبي** ج10 ص47، **والمستصفى** للغزالي ص48.

إليه فيحتضنه أو يقبّله، لأنه يُذكّره برسول الله ﷺ، بل إنّه قد يندفع من موقع العاطفة عينها ليقبِّلَ الجدار الذي أظلّ رسول الله ﷺ أو الصخرة التي جلس عليها، أو البيت الذي سكن فيه، أو الثوب الذي ارتداه، وإذا ما سار أو مشى ـ أي المسلم ـ في أزقة المدينة المنوّرة أو أحياء مكة القديمة فإنّه ربّما يشعر فيها بأنفاس رسول الله ﷺ وخطواته الحانية ومواقفه الخالدة، إنّ ذلك كلّه أمر طبيعي ومفهوم، إلّا أنّ هذه العاطفة الإنسانية والتي تعبّر عن نفسها باندفاع المسلم إلى احتضان الذريّة الطيّبة لرسول الله ﷺ واحترامهم وتكريمهم على قاعدة «لأجل عينٍ ألفُ عينٍ تُكْرَمُ» لا تعني إطلاقًا إقرارَ واقعٍ طبقيّ تُتجاوز فيه حدود الله تعالى أو تُكرَّس فيه امتيازات «شرعية» وقانونية لمصلحة ذرّية النبيّ ﷺ، أو غيرهم من المسلمين.

ومن البديهي أنّ المنتسب إلى رسول الله ﷺ كلّما زاد إيمانًا وتقىً وورعًا وسما خُلُقًا ومنطقًا زاد احترامه وتقديره أكثر فأكثر لدى المسلمين وغيرهم، لأنّه جمع إلى النسب الطيِّب ما يُزيِّن هذا النسب ويزيده رفعة وشرفًا، وأمّا إذا هبط بأخلاقه إلى الأسفل وابتعد عن سيرة جدّه المصطفى ﷺ وتعاليم دينه، فإنّه بذلك يستحقّ الملامة والتوبيخ أكثر من غيره، لأنّ انتسابه إلى رسول الله ﷺ مدعاة ليكون أولى الناس باتّباع هديه والاستنان بسنّته، ومن هنا وجدنا أنّ القرآن الكريم قد نصّ على أنّ الفاحشة لو أنّها صدرت عن زوجة النبيّ ﷺ فإنّ عقابها يكون مضاعفًا، بالمقارنة بالفاحشة التي قد تصدر عن سائر النساء، وذلك لأنّ انتسابها إلى رسول الله ﷺ سوف

يطلق العنان لبعض الألسنة لتنال من رسول الله، فضلًا عن أنّه قد يُغري بعض الناس بارتكاب المعاصي، قال تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ۞ وَمَن يَقۡنُتۡ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا مَرَّتَيۡنِ وَأَعۡتَدۡنَا لَهَا رِزۡقٗا كَرِيمٗا ۞ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ [الأحزاب: 30 ـ 32].

وهذا المعنى الذي تضمّنته هذه الآيات المباركة، قد أكّدته أيضًا الروايات الواردة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ففي الحديث الصحيح عن الإمام الرضا عليه السلام وقد سئل: «**الجاحد منكم ومن غيركم سواء؟ فقال: الجاحد منّا له ذنبان والمحسن له حسنتان**»(1).

وفي حديث آخرَ عنه عليه السلام وقد سُئِل: «أخبرني عمَّن عاندك ولم يعرف حقّك من وُلْد فاطمة هو وسائر الناس سواء في العقاب؟ فقال عليه السلام: «**كان عليُّ بْنُ الحسين عليه السلام يقول: عليهم ضعفا العقاب**»(2).

إنّا أعطيناك الكوثر

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنّه وبالرغم من كلّ الأعمال الوحشية ومجازر القتل وحملات التشريد التي ارتكبها الأمويون

---

(1) الكافي: ج1 ص378.

(2) المصدر نفسه: ج1 ص 377، ورواه الحميري في قرب **الإسناد**: ص 357.

والعباسيون بحقِّ ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ من العلويّين، فإنّ الله تعالى بارك في هذا النسل، فتكاثر عددهم وانتشروا في مختلف بقاع الأرض شرقها وغربها، ونبغ فيهم ـ ولا يزال ـ آلاف من أعلام الفكر والأدب ومراجع الدين وذوي الشأن الاجتماعي والسياسيّ.. بينما لا تُعرف ذرّية ظاهرة لظالميهم من بني أمية أو غيرهم[1]، وهذا يمثّل في الحقيقة مصداقًا جليًّا لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ * إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ [الكوثر: 1 ـ 3].

امتيازات طبقية

وبعد هذا التنبيه المهمّ والضروري، فإننا نطلُّ فيما يلي على دراسة جملة من المقولات التي قد تُطرح أو تُفهم بعنوان أنّها امتيازات مُنحت لذرية النبيّ ﷺ، ممَّا يعكس حالة من الطبقيَّة المرفوضة، والمؤسف أن يتمّ تكريس هذا التمايز الطبقي تحت غطاء «شرعيّ» ويُدَعم ببعض الروايات أو الفتاوى، ونحن نحاول دراسة هذه «الامتيازات» على ضوء مرجعية القرآن الكريم، وصحيح السُّنة.

وأشكال التمايز التي أمكننا رصدها خمسة:

1 ـ التمايز التكويني؛

2 ـ التمايز التشريعي؛

---

(1) أنظر: **أعيان الشيعة** ج5 ص 85.

3 ـ التمايز الاجتماعي؛

4 ـ التمايز الظاهري (الشكلي)؛

5 ـ التمايز الأُخروي.

وفيما يلي نطل على دراسة هذه الأشكال الخمسة.

1 ـ التمايز التكويني

وهو تمايز على مستوى الخِلْقة، حيث قد يتخيَّل البعض أنّ الله قد خصّ ذرّية النبيّ ﷺ بخصوصيّة تكوينيّة لا يشاركهم فيها أحد! ويتجلّى ذلك في الرأي المشهور عند علماء الشّيعة فيما يتصل بسن اليأس عند المرأة، فالمرأة الهاشمية التي ينتهي نسبها إلى الرسول ﷺ تتأخّر سن اليأس عندها إلى الستين من عمرها، أمّا المرأة «العاميّة» التي لا ترجع في نسبها إلى النبيّ الأكرم ﷺ فإنّ سنّ اليأس عندها تبدأ على رأس الخمسين عامًا.

هكذا قد يتصوّر بعضُ الناس، ويتساءلون باستغراب عن سرّ هذا «التمييز الإلهي» للمرأة المنتسبة إلى رسول الله ﷺ وتفضيلها على مَنْ سواها من النساء في هذا الأمر؟!

إلّا أنّ هذا فهم خاطىء للمسألة، والصحيح أنّه ليس هناك امتياز أو تفضيل إلهيّ للمرأة المتّصلة نَسَبًا برسول الله ﷺ على من سواها، وبيان ذلك:

أولاً: إنّ الحكم بتمايز الهاشمية في الحكم المذكور وامتداد حيضها إلى الستين من عمرها هو محلّ خلاف بين

الفقهاء، فمع أنّ الكثيرين من الفقهاء ذهبوا إلى هذا الرأي، ونُسب إلى المشهور[1]، إلّا أنّ ثمّة اتجاهًا فقهيًا آخرَ يرى أنّها متساوية مع غيرها في هذا الأمر، ويختلف أصحاب الاتجاه الثاني على قولين:

أحدهما: إنّ سنّ اليأس عند مطلق المرأة ـ قرشية كانت أو غيرها ـ تتحقّق ببلوغ الخمسين سنة، وقد ذهب إلى هذا القول جمع من الأعلام[2]، وأفتى به بعض الفقهاء المعاصرين[3].

ثانيهما: إنّ سنّ اليأس عند مطلق المرأة أيضًا قرشية أو غيرها تتحقّق ببلوغها الستين عامًا، وقد اختارها بعض الفقهاء أيضًا، كالعلاّمة الحلي في بعض كتبه والمحقّق في باب الحيض من الشرائع[4]، وأفتى بها بعض الفقهاء المعاصرين أيضًا[5].

---

(1) **الحدائق الناضرة** للشيخ يوسف البحراني: ج3 ص 171.

(2) نسب إلى الشيخ الطوسي في كتابيه «النهاية» و «الجمل» وإلى المحقق في كتاب الطلاق من الشرائع، أنظر: **الحدائق الناضرة** ج3 ص 171.

(3) أنظر: **أحكام الشريعة** للسيد فضل الله رحمه الله: ص54.

(4) أنظر: **الحدائق الناضرة** ج3 ص 171.

(5) **المسائل المنتخبة** للسيد السيستاني ص 32، وتجدر الإشارة إلى أنّ السيد السيستاني فرّق في سن اليأس لدى المرأة بين أحكام الحيض وبين عدة الطلاق، ففي الأول ذهب إلى أنّ سن اليأس هي الستون، وفي الثاني هي الخمسون.

وعليه فالرأي الفقهي بتمايز القرشيّة من غيرها في سن اليأس ليس من المسلّمات الفقهية، بل هو رأي اجتهادي خاضع للبحث والنظر.

ثانيًا: إنّه لا بدّ من تصحيح خطأ شائع عند عامة الناس فيما يرتبط بالحكم الشرعيّ بتأخّر سنّ اليأس عند بعض النساء إلى الستين عامًا، فالحكم المذكور ـ عند القائلين به ـ ليس مختصًّا بالمرأة المنتسبة إلى النبيّ ﷺ، بل لا تختص به المرأة الهاشمية، وإنّما هو حكم جار في المرأة القرشيّة «وهي المنتسبة بالأب إلى النضر بن كنانة وهي أعمّ من الهاشمية»[1]، بل إنّ مشهور الفقهاء ألحقوا بالقرشية المرأة «النَّبْطِيَّة» وهي «منسوبة إلى النَّبط وهم ـ على ما ذكره الجوهري ـ قوم ينزلون البطائح بين العراقين» (البصرة والكوفة)[2]، يقول الفقيه العاملي زين الدين الجبعي المعروف بالشهيد الثاني في شرحه لكتاب اللمعة الدمشقية: «والحكم فيها ـ أي النَّبطيّة بإلحاقها بالقرشية ـ مشهور، ومستنده غير معلوم، واعترف المصنف ـ يقصد الشهيد الأوّل ـ بعدم وقوفه فيها على نصّ والأصل يقتضي كونها كغيرها»[3].

---

(1) **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** ج1 ص98. أقول: وفي تفسير النبطية أقوال أخرى أشار إليها الفقيه الشيخ محمّد حسن النجفي، أنظر: **جواهر الكلام** ج3 ص 162.

(2) **الروضة البهية**، المصدر نفسه ج1 ص88 ـ 99.

(3) المصدر نفسه ص9. هذا ولكنّ الشيخ المفيد رحمه الله قال في المقنعة: «وقد روي أنّ القرشيّة والنبطية من النساء تريان الدم =

ثالثًا: إنّ الحكم المذكور بالنسبة إلى المرأة القرشية أو النَّبْطيَّة هو الآخر ـ فيما يبدو ـ ليس لخصوصيةٍ تكوينيّة خصّها الله بها في أصل الخلقة وميّزها بذلك ممّن سواها من النساء، وإنّما هو حكم ربّما يكون منطلقًا من خصوصية طبيعية تتصل ببنيةِ المرأة القرشية أو النَّبْطيّة ونمطِ حياتها وبيئتها الجغرافية التي تؤثّر في بنيتها الجسدية، ما قد يؤثّر في تأخير سنِّ اليأس عندها إلى الستين، لا أنّ الله قد ميّز القرشية بهذا الفضل على مَن سواها، إذ ما المزية لها لتنال هذا الشّرف وتحظى بهذه الكرامة دون سائر النساء؟!

وإنّ القول بإلحاق المرأة النَّبْطيَّة بالمرأة القرشية في ذلك مع أنّه لا دليل على هذا الإلحاق ـ كما اعترف به الشهيد الثاني ـ هو مؤشّر على أنّ المسألة لا تتّصل بتفضيلٍ إلهيّ للقرشية، بقدر ما تتّصل بواقع خارجيّ له ظروفه الطبيعيّة المفهومة المتّصلة بالبيئة والجغرافيا ونوعيّة الغذاء، ولو أنّ هذه الظروف توافرت لغيرها فلربّما تأخّرت سنّ اليأس عندها أيضًا ولكان حكمها كحكم القرشيّة، لأنّ الأحكام ـ كما هو معلوم ـ تابعة لموضوعاتها، ولو أنّ ظروف القرشيّة تغيّرت فربما تَرَاجعت سِنُّ اليأس عندها إلى الخمسين، ولهذا نجد في أيامنا هذه أنّ المرأة القرشية لا تتمايز من غيرها من النساء في سنِّ

= إلى الستين» (**المقنعة** ص 532)، ولكنّ هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها، لضعفها بالإرسال.

اليأس، بل إنّ «أمزجة القرشيات»، كأمزجة غيرهنّ من النساء، كما ذكر بعض الفقهاء[1].

رابعًا: في ضوء ما تقدّم وتحديدًا في ضوء ما ذكرناه أخيرًا من عدم تميّز القرشيّة كما هو ملاحظ خارجًا من سواها من النساء، لجهة بَدْءِ سنّ اليأس يكون من القريب جدًا حمل الحكم بتأخّر سن اليأس عندها ـ القرشية ـ إلى الستين على التاريخية، بمعنى أنّ الأخبار الواردة في ذلك ـ لو صحّت ـ فهي تنطلق من واقعٍ تاريخيّ ظرفيّ وهو تأخّر سنّ اليأس إلى الستين عند القرشيةً في تلك الأزمنة، ويكون الحكم محدودًا بتلك الحقبة الزمنيّة، لأنّه حكم صادر عن نهج القضيّة الخارجيّة لا الحقيقيّة حسب تعبير الأصوليّين والمناطقة، وليس شاملًا لكلِّ الأزمنة والأمكنة.

والوجه في ذلك أنّه وفي ظلِّ ما نراه خارجًا من تساوي الهاشمية مع غيرها من النساء في سنِّ اليأس، فلا مفرَّ من اختيار أحد سبيلَيْن: إمّا حمل الحكم بتأخر سن اليأس عندها على التاريخيّة والظرفية، وإمّا حمل الحكم بذلك على التعبّد الشرعي، بمعنى اختصاص القرشيات شرعًا بأحكام الحيض إلى سنّ الستين ولو لم يكن ما تراه من دم متّصفًا بصفات الحيض، وبالتالي لم يعد هناك تمايز فعليّ بينهنّ وبين سواهنّ من النساء، والتعبّد بذلك مستبعد جدًا، ولا سيّما أنّ هذا الحكم برمّته قد ورد في خبر واحد وهو مرسلة ابن أبي عمير

(1) **جامع المدارك** ج1 ص81.

ـ الملحقة بالصحيحة عند مشهور الفقهاء ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترَ حمرة إلّا أن يكون امرأة من قريش»[1]، فإنّ التعبّد بمخالفة القوانين الطبيعية، استنادًا إلى خبر واحد في غاية الإشكال، مع أنّ الرواية المذكورة لم تَحْكُم بكون القرشيّة تتحيّض إلى سنّ الستين، وإنّما حكمت بأنّها «ترى الحمرة» إلى الستين، كما نبّه عليه بعض الفقهاء[2].

خامسًا: ولو أننا التزمنا بأنّ الاختلاف بين القرشية وغيرها هو اختلاف تعبديّ، بمعنى أنّ القرشية إنّما يُحْكَم بتأخّر سنّ اليأس عندها إلى الستين من ناحية الآثار الشرعية، أي إنّ الدم الذي تراه في فترة ما بين الخمسين والستين هو دم تترتّب عليه شرعًا آثار دم الحيض حتّى لو لم يحمل صفات دم الحيض الحقيقيّة، أقول: حتى لو التزمنا بذلك كما ذهب إليه مشهور الفقهاء، فإنّ ذلك لا يعني أنّ المرأة الهاشمية أو القرشية قد فُضِّلت أو مُيِّزت من غيرها من النساء بذلك، فليس في الأمر أيّ تفضيل شرعيّ، وأيّ تفضيل لها في ذلك والحال أنّ أحكام الحيض هي أحكام تحريميّة تقيِّدُ إرادة المرأة وتحدُّ من حرّيتها، إذ يلزمها في فترة العادة الشّهرية أن تجتنب مسّ القرآن الكريم ودخول المساجد، كما أنّها تُمنع من العلاقة

---

(1) **وسائل الشيعة** ج2 ص 336 باب31 من أبواب الحيض، الحديث 7.

(2) السيد الخونساري، **جامع المدارك** ج1 ص81.

الخاصة بزوجها، ويَحْرُم عليها أيضًا أن تصوم في شهر رمضان، وهذا ليس تخفيفًا عليها، لأنّها تُكَلَّفُ بعد ذلك قضاء عبادة الصوم، أجل هناك حكم واحد قد يُنظر إليه باعتباره حكمًا تخفيفيًا بالنسبة إليها وهو أنّها تُعفى من الصلاة ولا تُكلّف قضاءها، وهو حكم وإن كان مشتركًا بين النساء كافة ولا يختص بالقرشية، بيد أنّ الذي يميّز القرشية هنا هو أنّ إعفاءها من قضاء الصّلاة سيطول ويزيد على غيرها من النساء مدة عشر سنين، ولكن إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية أنّ ترك الصلاة عزيمةٌ وليس رخصةً، أي إنّه يحرم عليها الصلاة، فهذا قد يُشكِّل حدًّا من حرّيتها، ويُمثِّل حرمانًا لها من بركات الصلاة المعنوية.

2 ـ التمايز التشريعي

وهو تمايز ـ لو صحّ ـ يؤسس طبقيّة «شرعية» تجعل ذرّية النبيّ ﷺ مُحصَّنين ببعض التشريعات التي تجعلهم في موقع «النبلاء» و«الأشراف»، ويمكننا أن نستشهد على هذا النوع من التمايز الموهوم ببعض النماذج من الأحكام الفقهية، وأهمّها:

أ ـ الاستئثار بالخمس، حيث إنّ الفتوى المشهورة عند فقهاء الإماميّة تقضي بأن يكون نصف الخُمُس هو من نصيب الهاشميّين وخصوصًا السّادة الأشراف من نسل السيّدة الزهراء عليها السلام، وهو ما اصطلح على تسميته بـ «سهم السادة»، كما اصطلح على تسمية النصف الآخر بـ «سهم الإمام عليه السلام».

وهذه الفتوى وبصرف النظر عن توجيهها الفقهي قد

ساهمت بطريقة أو بأخرى في إنتاج حالة من الطبقيّة المقيتة، وجعلت «السيّد» يشعر في اللاوعي بتفوّقه وأفضليّته على سائر الناس، أفضليةً استوجبت أن يخصّه الله بهذه الكرامة، ويميّزه بهذا المصدر المالي الذي لا يشاركه فيه أحد، ومن الطبيعيّ أنّ هذا الشعور قد يُعبِّر عن نفسه لدى البعض بشيء من التعالي والتكبّر على الآخرين، كما أنّ الفتوى المذكورة ساهمت في خلق روح اتّكالية وحالة من الاسترخاء والكسل لدى بعض «السادة»، على اعتبار أنّ مصدر رزقه مؤمَّن ومكفول له من قبل الله، عَمِلَ أو لم يعمل، ومَنْ يمنعه من الخمس فإنّما يمنعه من حقّه المكتسب له بالولادة والنَّسب، وقد ينجرّ الأمر إلى تجرّؤ بعض «السادة» على تناول هذا الفقيه أو ذاك العالم بالتجريح والطعن إذا لم يعطه من «سهم السادة»، لسببٍ من الأسباب، ومبرِّره في الجرأة هو أنّ هذا العالِم قد حَرَمه من حقّه الشرعيّ المكتسب له، وفي ضوء ذلك، فإنّ هذه الفتوى سوف تُساهم ـ كما يرى البعض ـ في استعادة قيم الجاهلية ومنطقها، ولاسيّما أنّ الخُمُس كما هو الرأي المشهور إنّما يستحقّه فقط مَن انتسب إلى هاشم بالأب دون الأم، استنادًا إلى أنّ المستفاد من بعض الروايات[1] أنّ الخمس هو لبني هاشم، ومن الواضح أنّ الذي ينتسب إلى هاشم بالأم دون الأب فهو ليس من العشيرة ولا يقال له هاشمي! وهو ما أثار استغراب

---

(1) **وسائل الشيعة**: ج9 ص272، الباب 30 من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث 1.

البعض[1] واعتبره استعادة لمنطق الجاهلية، طبقًا لما قاله الشاعر الجاهلي:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا
بنوهن أبناء الرجال الأباعد[2]

وزاد في الطين بلّة أن اعتُبر الخمس المقرّر للسادة «مالًا طاهرًا»، وأمّا الزكاة التي حُرموا منها، أو حُرِّمت عليهم وأبيحت لسواهم من الناس، فإنّها «أوساخ ما في أيدي الناس»، ليتمّ بهذه اللغة العنصرية ليس تكريس مبدأ التفاضل على أساس العشيرة وحسب، بل توجيه إهانة إلى سائر الناس وتحقيرهم، لا لشيء إلا لأنّ «الحظ» لم يحالفهم في أن يتصل نسبهم برسول الله ﷺ!

هذا غاية ما يُمكن أن يطرح في بيان هذه الإشكالية إزاء الفتوى المعروفة بتخصيص نصف الخمس لبني هاشم.

ولكن يمكننا في هذا المجال أن نسجِّل الملاحظات التالية:

الخمس وسدّ احتياجات الأمة

الملاحظة الأولى: إنّ الفتوى المذكورة ليست من المسلَّمات الفقهيّة، بل إنّها رأي اجتهادي يتبنّاه الكثير من الفقهاء، لكنْ في المقابل ثمّة رأي فقهي آخر هو الأقرب إلى

(1) **تبصرة الفقهاء** للصادقي الطهراني ج1 ص 235.
(2) أنظر: **إمتاع الأسماع** للمقريزي ج3 ص 244.

الصواب وإلى عدالة التشريع الإسلامي يرى أنّ الخمس لا ينقسم إلى السّهمين المذكورين اللذين يُخصَّص أحدهما «بالإمام»، والآخر «بالسادة»، بل إنّه ـ أي الخمس ـ حق واحد يُعبِّر عن ميزانية متكاملة أقرّها المشرِّع الإسلامي بغية سدِّ احتياجات الأمة الإسلامية بأكملها، وقد تبنّى هذا الرأي جمع من الأعلام المتأخّرين[1]، حيث إنّهم رأوا أنّ بني هاشم هم مصرف من مصارف الخمس ولا يملكون نصفه بحيث يُحبس عليهم بانتظار وجود مستحقّين منهم، وقد استند هؤلاء الفقهاء[2] ـ في رأيهم هذا ـ إلى بعض الأدلة المحكمة من الكتاب والسُّنّة، هذا ناهيك بعدم نهوض دليل يُعتد به على التقسيم المذكور، وبينما اختار بعض هؤلاء الفقهاء الإفتاء بهذا الرأي وجرى من الناحية العملية عليه، فإنّ بعضهم ظلّ متحفظًا عن الإفتاء أو المجاهرة به لبعض الاعتبارات المعروفة التي تثير التوجس لدى الفقيه وتمنعه من الإفتاء بما يتوصل إليه من قناعات فقهية.

وهذا الرأي هو الأقرب إلى عدالة الإسلام، كما قلنا، إذ كيف تُملَّك مجموعة من الناس، أو عشيرة من العشائر نصف الخمس، والحال أنّ الخمس ميزانية ضخمة وضريبة تشمل كلّ

(1) وعلى رأسهم الإمام الخميني والسيد فضل الله والشيخ المنتظري والسيدان الحائري والهاشمي.

(2) أنظر: **كتاب الخمس** للشيخ المنتظري ص 338، **وكتاب الخمس** للسيد محمود الهاشمي ج2 ص380 وما بعدها، **ومباني فتاوى في الأموال العامة** للسيد كاظم الحائري ص108.

المكاسب والأرباح التجارية والزراعية والصناعية، فضلًا عن غنائم الحرب! وبديهيّ أنّ هذا المورد المالي الكبير إنّما يهدف إلى توفير احتياجات الأمة المالية بأجمعها، وتيسير شؤون الدولة الإسلامية، ولو أننا احتسبنا أخماس أرباح المكاسب فقط في العالم الإسلامي، أو العالم كلّه لو كان يدين بالإسلام، لتبيّن لنا أنّنا أمام ثروة طائلة لا يُعقل أنّ الهدف من وضعها هو رفع حاجات «سيّد» هنا، أو طالب علم هناك، بل الهدف أكبر وأوسع من هذا، وهو سدّ حاجات أمة بأكملها... يتساءل الإمام الخميني رحمه الله قائلًا: «السادة متى كانوا بحاجة إلى مثل هذا المال؟ خمس سوق بغداد يكفي لاحتياجات جميع السادة ولجميع نفقات المجامع العلمية الدينية، ولجميع فقراء المسلمين، فضلًا عن أسواق طهران وإسلامبول والقاهرة وغيرها... هل نُلقي بهذه الثّروة الواسعة في البحر؟! أو ندسّها في التراب حتى ظهور الحُجّة؟! أو نوزّعها على 50 هاشميًا أو خمسمائة ألف هاشمي؟! وإذا دُفع إليهم هذا المال أليس يُذهلهم ويحيّرهم؟! ألا تعلم أنّ حقَّ الهاشميّين في هذا المال إنّما هو بمقدار ما يحتاجون إلى إنفاقه بقصدٍ واعتدال، كلّ ما في الأمر أنّ الهاشميّين يتناولون حاجتهم من الخُمُس دون سواه، وقد ورد في الحديث أنّ هؤلاء يعيدون إلى الإمام ما فضل عن مؤونة سَنَتهم، كما أنّ الإمام يعينهم حتى يكون ما تناولوه من بيت المال وافيًا بمؤونة سنتهم»[1].

---

(1) **الحكومة الإسلامية** للإمام الخميني ص29 ـ 31.

لِمَ حُرِمَ «السادة» من الزكاة؟

الملاحظة الثانية: إنّ حرمان الهاشميين من الزكاة ـ كما هي الفتوى المعروفة ـ لا يعني بالضرورة أنّ في ذلك تمييزًا لهم من سائر الناس أو تنزيهًا لهم عن «أوساخ الناس»، بل إنّ لذلك تفسيرًا نُرجِّحه ينطلق من بعض الاعتبارات التاريخيّة، وحاصل هذا التفسير: إنّ النبيّ ﷺ لمّا طلب منه بعض الهاشميين، ومنهم «المطلب بن ربيعة بن الحرث والفضل بن عباس»[1] أن يُؤمِّرهما على الزكاة أراد ﷺ إبعادهما عن هذا المنصب، دفعًا للتهمة عنه، أو الشبهة التي قد تراود ذهن بعض الصحابة، أو يثيرها بعض المنافقين في أنّ محمدًا ﷺ قد آثر أهل بيته وعشيرته وقدَّمهم على مَنْ سواهم، ولذلك فإنّه ﷺ اتخذ في هذا المجال قرارًا حكيمًا يقضي بمنعهم من تولّي أمر الزكاة، ومِنْ أخذِ المال الزكوي وتناوله، ولكنّه ضمن لهم سدّ احتياجاتهم وكفلها لهم، على اعتبار أنّهم أهل بيته وعياله.

ولكن لماذا استخدم ﷺ في التعبير عن الزكاة وصفًا مهينًا، وهو «أوساخ الناس»؟

أقول: لو صح استخدامه لهذا التعبير فغير بعيد أنّه ﷺ استهدف من ذلك تنفير الهاشميّين حتى لا يطمعوا في بعض المناصب أو المواقع الإدارية المتصلة بالزكاة، كما يرى الفقيه

(1) المبسوط ج2 ص203.

الشيخ المنتظري[1]. إلّا أنّ هذا الإجراء الذي اتخذه النبيّ ﷺ أو التدبير الذي اعتمده ﷺ قد استمرّ إلى ما بعد وفاته ﷺ، وظلّ كذلك إلى يومنا هذا، ثم استثني من ذلك تناول الهاشمي للزكاة من الهاشمي، مع أنّ هذا الاستثناء يبعث على التأمل في القضية وفيما ذُكر في تفسيرها، ولذا فإنّه يبقى استثناءً بحاجة إلى متابعة فقهية وفكرية.

ثم لو أننا لم نقبل التفسير المتقدّم بشأن ورود التعبير المذكور على لسانه ﷺ فلا مجال لنا إلّا أن نتوقف إزاءه ـ أي إزاء صدور هذا التعبير عنه ﷺ ـ لأنّ استخدام النبيّ الأكرم وصاحب الخلق العظيم لمثل هذا التعبير «أوساخ أيدي الناس»، أو «أوساخ الناس»[2] مستبعد جدًّا، ولا يليق صدوره عن قائد عاديّ، فضلًا عن رسول الله ﷺ! والوجه في ذلك:

أولاً: إنّ توصيف المال الذي يدفعه المكلف امتثالًا لأمر الله سبحانه وتعالى بالأوساخ هو في ذاته أمر مستغرب، لأنّه حقّ شرعيّ ولا مبرّر لتوصيفه بهذا الوصف، وأمّا قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103]، فهو لا يدلّ بأيّ

---

(1) **الخمس** ص273.

(2) كما ورد في بعض الأخبار، أنظر: **الكافي** ج1 ص54؛ و ج4 ص58؛ وج5 ص345، **والتهذيب** ج4 ص129.. وفي «**الدر المنثور**»: «إنّ الصدقة لا تبتغى لآل محمّد ﷺ إنما هي أوساخ الناس».

نحو من أنحاء الدلالة على أنّ المال الزكوي هو قذارة أو وسخ وبدفعِ زكاته فإنّه يَطهر، وإنّما المقصود أنّه بامتثال هذا التكليف ودفع المال فإنّ ذلك سيكون سببًا لنموّ المال وبركته، كما أنّه سبب لطهارة المزكي روحيًا بامتثاله لأمر الله تعالى ومساهمته في رفع المستوى المعيشي في المجتمع.

ثانيًا: إنّه تعبير يتضمّن إهانة واضحة لعامّة الناس الذين لا يتصلون بالنبيّ ﷺ نسبًا، حيث إنّ ما يُدفع لهم هو الأوساخ! وحاشاه ﷺ أن يُهين شخصًا واحدًا أو يحتقره، فضلًا عن أن يصدر عنه ما يتضمّن إهانة عامة الناس، فهذا يتنافى مع أخلاقه ﷺ وعصمته، كما يتنافى مع نصوص القرآن الكريم والمبادئ الإسلامية التي جاء بها النبيّ ﷺ وأرسى دعائمها.

ثالثًا: ولنا أن نسأل: لماذا كانت الزكاة أوساخًا؟ ألأنّها تؤخذ من أموال الناس التي تتداولها الأيدي وتنتقل من شخص إلى آخر؟ أم لأنّ أصحابها قد يختارون دفعها من المال الرديء؟ إذا كان السبب هو هذا أو ذاك، فمن الواضح أنّ هذا المعنى موجود في الخمس أيضًا، فإنّ الخمس ولا سيّما خمس أرباح المكاسب المأخوذ من فاضل المؤونة، إنّما يؤخذ من أيدي الناس وما يتداولونه، كما أنّه ربّما يُدفع من المال الرديء، حيث قد يختار البعض دفع الخمس من رديء أموالهم، بل إنّ الخمس في بعض موارده، كخمس المال الحلال المختلط بالحرام يكون أكثر اتصافًا والتصاقًا بالشّبهة

من الزكاة، ما يفرض وفقًا للمنطق المذكور تنزيه ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ عنه، تطهيرًا لهم عن الشبهات؟!

وإذا قيل: إنّ دفع الخمس لله تعالى يوجب طهارته وارتفاع الشبهة عنه.

قلنا: إنّ هذا بعينه يجري في الزكاة، فإنّ دَفْعَها لله وتقرّبًا إليه موجب لطهارتها.

وربّما يقال: إنّ الفرق بين الخمس والزّكاة هو أنّ الزكاة تُؤخذ من الناس وتُعطى مباشرة إلى الفقراء والمساكين، ولذا سُمِّيت أوساخًا، وأمّا الخمس فجُعل أولًا وبالذات بأجمعه لله تعالى(1)، ثم ينتقل منه تعالى إلى الرسول ﷺ وذوي القربى وذوي الحاجة من بني هاشم، لانتقال الولاية منه تعالى إلى الرسول ﷺ ومن ثَمَّ ذوي القربى، ما يعني أنّ «فقراء الناس عيال للناس، وفقراء بني هاشم عائلة الله، ومن شؤون الإمامة والحكومة الإسلامية»(2).

ويلاحظ عليه: بأنّه إذا كان المطهِّر للخمس هو إضافته إلى الله تعالى ـ وهي إضافة تشريفية، كما هو معلوم، لأنّ الله تعالى ليس له نصيب حقيقي في الخمس وما كان له فهو

---

(1) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: 41].

(2) **الخمس للمنتظري** ص274.

لرسوله ﷺ ـ فالزّكاة كذلك، فإنها أيضًا تُضاف إليه سبحانه بنحو من أنحاء الإضافة، ولذا يُعبّر عنها بـ «حقّ الله»، بل إنّ المال بأجمعه هو مال الله سواء ما كان منه داخلًا في الحقوق الشرعية أو كان مالًا شخصيًا يملكه أصحابه، قال تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: 33]، وقد ورد في بعض الروايات[1] أنّ الصدقة تقع في يد الله قبل أن تقع في يدي السائل، فليكنْ وقوعها في يد الله تعالى موجبًا لطهارتها ونزاهتها، كما هي الحال في الخمس، فلماذا يُكره دفعها إلى الهاشميّين، وتُعلَّل الكراهة بالتعليل المتقدّم نفسه، وهو تنزيه بني هاشم عن أوساخ الناس؟!

دفاع غير مقنع

الملاحظة الثالثة: وقد ردّ بعضهم على شبهة أنّ تمييز بني هاشم وتخصيصهم بالخمس دون سواهم هو خلاف مبادئ الإسلام وروح المساواة التي أشاعها بين مختلف الشرائح والشعوب والقوميات: بأنّ «إكرام الرجل في عشيرته وعائلته أمر عرفي يقبله روح الاجتماع، واحترام ذرّية الرسول ﷺ وأقربائه يُعدُّ احترامًا له، فأيّ مانع من أن يجب إدارتهم من

(1) **ثواب الأعمال** للصدوق ص144.

الميزانية الموضوعة لإدارة الحكومة الإسلامية من جهة أنّهم من أغصان شجرة النّبوة والحكومة الإلهية، وهذا ميز (مائز) دنيوي، وإلّا فإنّ أكرم الناس عند الله أتقاهم»[1].

ولكنّ هذا الدفاع غير مقنع، لعدّة اعتبارات:

أولاً: إنّ الإكرام المشار إليه إنّما يكون مألوفًا لو صدر عن الناس بمبادرات فردية احترامًا منهم وتقديرًا لنبيّهم ﷺ، أمّا أن يُقِرَّ ذلك النبيّ نفسه، فيفرض على أتباعه إكرام ذريته وتخصيصهم بمبالغ مالية ضخمة، فهذا ما لا يفهمه العقلاء، بل ربّما رأوا فيه ما يوجب القدح والذمّ، ولا سيّما إذا كان هذا النبيّ ﷺ قد نادى بإسقاط كلّ أشكال التمايز والتفاضل على أساس عشائريّ أو عرقيّ، كما أنّه ﷺ وطبقًا لِمَا علّمه الله تعالى، لم يطلب على الرسالة أجرًا سوى المودّة في القربى، وليس دفع الأموال إليهم، ﴿ذَٰلِكَ ٱلَّذِي يُبَشِّرُ ٱللَّهُ عِبَادَهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ ۗ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُۥ فِيهَا حُسْنًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [الشورى: 23].

ثانيًا: إنّ الخُمُس ـ حسب الفرض ـ لا يختصّ بذرّية النبيّ ﷺ، بل إنّه يُعطى لكلّ هاشمي بما في ذلك نسل العباس وذرّيته، وكذا ذرّية أبي طالب والحارث وأبي لهب[2]

---

(1) المنتظري، **الخمس** ص274، **ودراسات في ولاية الفقيه** ج3 ص 122.

(2) لأنّ هؤلاء هم الهاشميون الذين بقي نسلهم واستمر حسب ما تنص التواريخ، أنظر: **الخمس للمنتظري** ص294.

مع أعقابهم إلى يوم القيامة، والذي تَأْلَفه الحياة الاجتماعية والعقلائية هو إكرام الرجل في الأقربين من أهل بيته وذرّيته وأقربائه، أمّا مع تعاقب الأبناء والأحفاد وتواليهم إلى عشرات الجدود بحيث لا تعود ثمّة قرابة ظاهرة فيما بينهم فهذا ليس ممّا يراعيه العقلاء في تعاملهم مع الأشخاص.

ثالثًا: ثمَّ إذا كان الغرض هو إكرام النبيّ ﷺ في بَنِيه، فهذا يقتضي تعميم الإكرام لأبناء البنت، كما أبناء الابن، فهؤلاء كلهم أبناؤه وعائلته وأهله، أفهل يكون دفع الخمس لابن «الهاشمي» تكريمًا لرسول الله ﷺ ولا يكون دفع الخمس لابن «الهاشمية» ممّن تزوّجت بغير هاشمي تكريمًا لرسول الله ﷺ؟! هذا مع العلم أنّ ذرّية النبيّ ﷺ بأجمعها إنما هي من ابنته الزهراء عليها السلام وليس من أبنائه الذكور، لأنَّ هؤلاء قد تُوفّوا صغارًا، فلماذا يتمّ تخصيص الخمس بخصوص أبناء الابن من ذرّيته وأقاربه كما هو الرأي المشهور[1] في المسألة؟!

رابعًا: إنّ إكرام ذرّية النبيّ ﷺ وأقاربه يكون بسدِّ احتياجاتهم، وتوفير مستلزماتهم الضّرورية ولا يكون بتخصيص

(1) وقد خالف بعض الفقهاء في المسألة، وعلى رأسهم السيد المرتضى رحمه الله، فأباح لابن الهاشمية أو العلوية أخذ الخمس ولو لم يكن أبوه هاشميًا أو علويًا، فابن البنت وابن الابن عنده يتساويان في جواز أخذ الخمس وحرمة الزكاة، أنظر: **مستمسك العروة الوثقى** ج9 ص 573.

نصف الخُمُس لهم، أي ما يعادل ميزانية دولة كبيرة بأكملها، ماذا يفعلون بكلِّ هذه الأموال؟!

ب ـ حرمة الجمع بين الفاطميَّتين: وربّما يُذكر نموذجٌ آخر لهذا التفاضل التشريعي، وهو الحكم الذي أفتى به بعض الفقهاء في أنّه لا يحلّ للرجل المسلم أن يجمع بين زوجتَيْن من ولد فاطمة الزهراء عليها السلام في آن واحد، استنادًا إلى ما جاء في بعض الروايات، من قبيل ما رواه الشيخ الطوسي بسنده إلى بعض أصحاب الإمام الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يحلّ لأحدٍ أن يجمع بين اثنتين من ولد فاطمة عليها السلام، إنّ ذلك يبلغها فيشقّ عليها، قلت: يبلغها؟ قال: إي والله»[1].

وقد أفتى بعض أعلام المدرسة الأخبارية كالشيخ يوسف البحراني[2] بمضمون هذه الروايات، فحرّم الجمع بين الفاطميّتين، بل حَكَمَ ببطلان العقد على الثانية، وقال بعضهم بالحرمة دون البطلان، بينما ذهب مشهور الفقهاء إلى جواز

(1) **التهذيب** ج7 ص463 ورواه الصدوق في العلل.

(2) **الحدائق** ج23 ص 109، ويقول البحراني بشأن هذه المسألة: «إنّه قد جرى ذكرها من زمن الحر العاملي الذي اختار الأخذ بظاهر الروايات في الحرمة»، هذا ولكن ليس في الوسائل ما يشي بتبني الشيخ الحر القول بالحرمة، أجل، قد تبنى ذلك ـ أعني الحرمة ـ في كتابه «بداية الهداية»، أنظر للتفصيل حول ذلك ما ذكرناه في كتاب «**الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب**» ص 158.

الجمع وإن على كراهية أو مع إرفاق فتوى الجواز بالاحتياط المستحبّ بترك ذلك[1].

والقول بحرمة الجمع وإن لم يَعدْ قولًا شائعًا ولا معروفًا عند أحد من فقهائنا المتأخّرين والمعاصرين[2]، بَيْدَ أنّه لا يزال يُرخي بظلاله في بعض الأوساط الإسلاميّة الشيعية، ففي البحرين ـ مثلًا ـ لا يزال معظم المؤمنين ـ كما نقل لنا بعض الإخوة ـ يعتقدون بعدم جواز الجمع بين العلويَّتين، وأنّ على الرجل أن يستأذن زوجته العلوية إذا أراد أن يُدخل عليها امرأة أخرى غير علوية، وربّما كان هذا الاعتقاد شائعًا في غير البحرين أيضًا.

ولنا إزاء هذا الرأي وقفتان: إحداهما تتّصل بسند الرواية، والأخرى تتّصل بدلالتها:

الوقفة الأولى: إنّ الرواية وإن وصفها البعض بالصّحة، إلّا أنّ السيّد الخوئي رحمه الله رماها بالضعف في كلا طريقَيْها[3]

---

(1) أنظر: **العروة الوثقى** ج5 ص553.

(2) أجل، رأيت أنّ الشيخ محمّد آصف محسني قد احتاط وجوبًا بترك الجمع بينهما، أنظر: **حدود الشريعة**، المحرمات، ج1 ص174.

(3) أمّا طريق أو سند الشيخ في التهذيب، فلأنّ فيه السندي بن الربيع وهو ممّن لم يرد فيه توثيق إلّا في بعض نسخ رجال الشيخ، غير أنه من غلط النُسّاخ جزمًا، فإنّ أكثر نسخ رجال الشيخ خالية من التوثيق له، وعلى تقدير الالتزام بوثاقة الرجل فالرواية مرسلة لا مجال للاعتماد عليها وإن كان مرسلها ابن أبي عمير، وأما الطريق الثاني فكل من في السند هم من الثقات باستثناء محمّد بن =

وأضاف رحمه الله: «وعليه فلا تصلح الرواية دليلًا للكراهة فضلًا عن البطلان والحرمة، نعم بناءً على التسامح في أدلّة السُّنن لا بأس بجعلها دليلًا للكراهة، وممّا يؤيّد ما ذكرناه أنّه لم يتعرّض لهذه المسألة أحد من أصحابنا قبل صاحب الحدائق»[1].

الوقفة الثانية: لو صحَّت الرواية سندًا فهي لا تدلّ على حرمة الجمع المذكور وذلك:

أولاً: إنّ كون الزواج بالثانية أو الجمع بين الفاطميَّتيْن شاقًّا على السيّدة الزهراء عليها السلام لا يدلّ على الحرمة، لأنّ المشقّة أعمّ من الإيذاء الذي هو المحرَّم، يقول الفقيه الكبير السيد كاظم اليزدي: «مع أنّ تعليله ـ أي الإمام عليه السلام ـ ظاهر في الكراهة، إذ لا نسلّم أنّ مطلق كونه شاقًّا عليها إيذاءٌ لها حتّى يدخل في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «مَن آذاها فقد آذاني»[2].

ثانيًا: «مع أنّ الجمع المذكور (بين الفاطميتين) لو كان

= علي ماجيلويه، هذه خلاصة ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله أنظر: **كتاب النكاح من تقريرات درسه** رحمه الله ج 1 ص442، على أنّ في السند رجلًا آخر قد اختلف الرجاليون في وثاقته، وهو محمّد بن خالد البرقي (والد أحمد)، أنظر: **معجم رجال الحديث** ج17 ص71، ولهذا: فسند الرواية غير خال من الإشكال، كما اعترف بذلك بعض العلماء، أنظر: **حدود الشريعة ـ المحرمات**، ج1 ص176.

(1) الخوئي **كتاب النكاح** ج1 ص 442.

(2) **العروة الوثقى** ج5 ص553.

حرامًا فأيُّ معنى للتعليل بكونه شاقًّا على خصوص فاطمة عليها السلام؟! ولِمَ لا يكون شاقًا على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ ولا على أحد من الأئمة عليهم السلام؟!»[1].

ثالثًا: «مع أنّ ابنة فاطمة غير منحصرة في بنات ذكور أولادها، بل بنات بناتها إلى يوم القيامة داخلة.. فلا يكاد يوجد في بلاد المسلمين ونسلهم بنت لم يكن لها نسب إلى فاطمة نسبًا أو رضاعًا، إذ يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب..»[2]. ما يعني أنّه لو كان الجمع بين الفاطميتين محرّمًا لم يبقَ لموارد جواز الجمع وتعدد الزوجات إلّا أفراد قليلة!

رابعًا: ويرى بعض الفقهاء[3] أنّ في الرواية قرينةً على الكراهة وعدم الحرمة، والقرينة هي تعليله عليه السلام «أنّه يشقُّ على فاطمة عليها السلام بعد الموت، وذلك بحسب الطينة البشرية في النّساء»[4].

ونلاحظ على ذلك: إنّه لو صحّ هذا التوجيه فإنّه ينفي الكراهية أيضًا وليس الحرمة فقط، لأنّ المشقّة الناتجة من

---

(1) **الرسائل الفقهية للبهبهاني** ص181.

(2) المصدر نفسه.

(3) يَنَسُبُ السيد عبد الله الجزائري هذا الكلام إلى الحر العاملي في كتاب الوسائل، ولكن الوسائل خالٍ منه، وقد أوضحنا هذا الأمر في كتاب «الحر العاملي موسوعة الحديث والفقه والأدب» ص 157 ـ 158، فراجعْ.

(4) راجع الكلام المذكور في **الحدائق الناضرة** ج 23 ص 478.

الجِبِلّة البشرية لدى المرأة (وهي السيدة الزهراء عليها السلام في هذا المقام) لا يصحّ جعلها مصدرًا لاستنباط الحكم الشرعيّ، وذلك كما هي الحال في سائر الموارد التي يَكْرَهُ فيها المعصوم بعض الأشياء أو يتجنّبها لا من موقعه التشريعي بل من موقع بشريّته، فيكون المورد خارجًا على نطاق التشريع برمّته لا خصوص الحرمة أو الإلزام، وإن كان لا محالة يكشف عن عدم الحرمة[1].

هذا ولكنّ أصل التوجيه محلّ إشكال، لأنّ الكلام ـ بحسب الفرض ـ ليس عن كراهية الزهراء عليها السلام وهي في دار الدنيا للجمع بين البنتين من نسلها، ليأتي الحديث عن الكراهية البشرية، وإنّما الكلام عن كراهيتها ذلك بعد الموت، ومن المعلوم أنّها عليها السلام بعد الموت في نشأة مختلفة وفي مقام صدق عند مليك مقتدر يتحرّر فيها الإنسان ـ على الأرجح ـ من أسر العواطف والانفعالات البشرية.

خامسًا: وقد يُستشكل في حرمة الجمع المشار إليها بوجهٍ آخر، وهو أنّ الخبر الوارد في ذلك وإن كان صحيحًا، إلا أنّه مخالف لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 3]، ونحن حتى لو تماشينا مع المبنى المشهور القائل بجواز تخصيص

---

(1) راجع للتفصيل حول ذلك: ما سجلناه في كتابنا «**الشريعة تواكب الحياة**» ص 94 وما بعدها.

الكتاب بخبر الواحد، إلّا أنّ التخصيص في هذا المقام يصعب إثباته، لأنّ الحكم العام وهو جواز الجمع ثابت من خلال الكتاب الكريم، وقد استقرّت عليه سيرة المسلمين وجرى عليه عملهم منذ صدر الإسلام وإلى يومنا هذا، فلو كان هذا الحكم، وهو جواز الجمع، خاصًا بمن عدا بنات الزهراء عليها السلام لكان اللازم أن يتمّ التأكيد عليه مرارًا في حديث النبيّ ﷺ والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، لأنّ المسألة محلّ ابتلاء عام، فكيف يُترك البيان في محلّ الحاجة إليه، إنّ هذا إنْ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عدم صحّة هذا الاستثناء.

ج ـ ترجيح الهاشمي على غيره في إمامة الصلاة:

هذا هو النموذج الثالث لـ«الأحكام التشريعية» التي تمنح الهاشميّين امتيازًا خاصًا، وقد أفتى بذلك بعض الفقهاء، يقول المحقّق النراقي: «وذكروا أيضًا أنّ الهاشميّ الجامع لشرائط جماعة الصلاة أَوْلى من غيره، وهو كذلك، لفتوى العظماء، ولأنّ فيه إكرام ذرّية النبيّ ﷺ، ولما رُوِي من قوله: «قدِّموا قريشًا ولا تتقدّموهم»[1].

وقد أدرك الشيخ النراقي أنّ هذه الوجوه لا تصلح للإفتاء وتبرير هذا الحكم، لضعفها وعدم تماميتها، لذا أردف قائلًا:

(1) **مستند الشيعة** ج8 ص48، وأنظر: حول الحكم المذكور: **نهاية الأحكام للعلامة الحلي** ج2 ص 256، **وذكرى الشيعة** ج4 ص413، وجامع المقاصد ج1 ص413، **ومسالك الأفهام** ج 315.

«وتحمّلُ ذلك المقام للمسامحة يجبر ما في هذه الوجوه من الضعف»[1]، مشيرًا بذلك إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن.

لكنّ هذه القاعدة غير تامّة، كما ثبت ذلك عند فقهائنا المتأخرين.

وأمّا حديث: «قدّموا قريشًا ولا تتقدّموهم»، فقد اعترض عليه الشهيد الأول بأنّه حديث «لم نَرَه مذكورًا في الأخبار إلّا ما رُوِيَ مرسلًا أو مسندًا بطريق غير معلوم من قول النبيّ ﷺ»[2].

والظَّاهر أنّ محطَّ نظر الشهيد إلى مصادر الشّيعة الحديثية، فإنّها خالية من حديث كهذا بشأن قريش، أجل ورد النهي من طرق الشّيعة عن التقدّم على الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، فقد رُوِيَ عنه ﷺ بشأن أمير المؤمنين عليه السلام: «**فَسَلوه وتعلّموا منه ومن أوصيائه بعده ولا تُعَلِّموهم ولا تتقدّموهم ولا تَخَلَّفوا عنهم، فإنّهم مع الحقّ والحقّ معهم**»[3].

وأما لدى السُّنّة فقد ورد الحديث المذكور «قدّموا قريشًا» في بعض مصادرهم الحديثية[4]. ولكنّ المظنون قويًّا أنّ هذا الحديث وأمثاله هو من الأحاديث الموضوعة في سياق النِّزاع

---

(1) **مستند الشيعة** ج8 ص48.

(2) **ذكرى الشيعة** ج 4 ص413.

(3) **كمال الدين وتمام النعمة** ص278.

(4) أنظر: **كتاب الأم للشافعي** ج1 ص 188، وكتاب المسند له أيضًا 278، وقد صحّحه الألباني في إرواء الغليل ج2 ص 296، بسبب تضافر نقله.

الناشيء في أمر الخلافة بين المهاجرين والأنصار بعد وفاة رسول الله ﷺ، حيث أُريد تبرير إبعاد الأنصار عن الخلافة وتقديم المهاجرين، بالاستناد إلى مثل هذه الأخبار والروايات، والله العالم.

3 ـ التمايز الاجتماعي

ويستمرّ مسلسل التمايز، ليصل إلى الجانب الاجتماعي، مكرِّسًا بذلك حالة طبقيّةً بين الأشراف وبين سائر الناس، تجعل الأشراف في مستوى أعلى وأرفع من غيرهم، ويتأسّس هذا التمايز الاجتماعي ـ بالإضافة إلى ما تقدّم من تمايز تكوينيّ وتشريعيّ مزعوم ـ على بعض التعاليم، وأهمّها:

أولاً: إنّ ذرّية النبيّ ﷺ يتميّزون من غيرهم من الناس في معيار الاحترام والتقدير، فإذا كان مطلق الإنسان يُقَدَّر ويُحترم لفضيلته الدينية أو الخُلقيّة أو العلميّة أو لغيرها من الاعتبارات العقلائيّة، فإنّ الهاشميّ يُراعى في تفضيله معيار خاص تتعطّل أو تتجمّد أمامه المعايير المتقدّمة، وهو معيار النَّسب، فهو يُقَدَّرُ ويُحترمُ لنسبه، مُحْسِنًا كان أو مُسيئًا، وهذا ما نصّت عليه بعض المرويّات، حيث إنّها أكّدت أنّ المحسنَ من ذرّية النبيّ ﷺ يُكرَمُ لإحسانه، والمسيء يكرم احترامًا وإكرامًا لرسول الله ﷺ. ففي الحديث عنه ﷺ: «أحبّوا أولادي.. الصالحون لله تعالى والطالحون لي»[1].

---

(1) **مستدرك الوسائل**: ج 12 ص 376.

وفي حديث آخر عنه ﷺ: «مَنْ أكرم أولادي فقد أكرمني»[1].

وفي حديث عنه ﷺ: «**إذا قُمت المقام المحمود شفعت في أصحاب الكبائر من أمتي، فيشفّعني الله فيهم، والله لا تشفّعت فيمن آذى ذريّتي**»[2].

وقد نظّر لهذا الرأي بعض العلماء، منهم: العلامة محمّد إسماعيل المازندراني الخاجوئي (ت: 1173هـ)[3]، ومنهم: السيد عبد الرزاق المقرّم رحمه الله، حيث أكّد الأخير «امتياز الذريّة على سائر المسلمين، لحصولهم على هذا العنوان، أعني كونهم ذرّية الرسول ﷺ مطلقًا سواء كانوا سائرين على منهاج مشرِّفهم الأعظم أو متأخّرين عنه»[4].

ثانيًا: والنموذج الأكثر دلالة على تمايزهم الاجتماعي هو الحديث عن نفي الكفؤ لهم في الزواج، وانطلاقًا من ذلك فلا تُزوَّج الهاشمية لغير الهاشمي، حتى لو كان قرشيًا، فضلًا عن غيره من الناس، لأنّ من ليس هاشميًا لا يكون كفؤًا للهاشمية، فلا يكون مؤهّلًا للاقتران بها، وهذا التمايز ـ كما

(1) المصدر السابق.
(2) **الأمالي للشيخ الصدوق** ص 370.
(3) ألّف رسالة في هذا المجال بعنوان «الفوائد في فضل تعظيم الفواطم» أنظر: كتابه: «**الرسائل الاعتقادية**» ج1 ص 307.
(4) **السيدة سكينة** للسيد عبد الرزاق المقرم ص11.

غيره ـ يتمّ التنظير الشرعيّ له وإسناده ببعض النصوص الروائية، وقد أفتَتْ به بعض المذاهب الإسلامية، بل نُسب ذلك إلى جمهور الفقهاء، يقول الشيخ سيّد سابق في فقه السُّنّة حول الكفاءة بالنّسب: «فالعرب أَكْفاءٌ لبعض، وقريش بعضهم أَكْفاءٌ لبعض.. فالأعجميّ لا يكون كفؤًا للعربية، والعربيّ لا يكون كفؤًا للقرشية» إلى أن يقول: «ولم يختلف الشافعية ولا الحنفية في اعتبار الكفاءة بالنَّسب على مبدأ النحو المذكور، ولكنّهم اختلفوا في التفاضل بين القرشيّين، فالأحناف يَرَوْنَ أنّ القرشيّ كفؤٌ للهاشمية، أمّا الشافعية فإنّ الصحيح من مذهبهم أنّ القرشيّ ليس كفؤًا للهاشمية والمطلبيّة..»[1].

وقد نقل الشيخ عباس القمّي رحمه الله عن كتاب «تاريخ قمّ»: «أنّ الرضائية (ذرية الإمام الرضا عليه السلام)[2] لم يُزوِّجوا بناتهم، لعدم الكفؤ لهم، وكان للإمام موسى الكاظم عليه السلام إحدى وعشرون بنتًا لم تتزوّج إحداهن، وكان هذا سائرًا في بناتهم، وقد أوقف محمّد بنُ عليٍّ الرضا عليه السلام قرى في المدينة على أخواته وبناته اللاتي لم يتزوّجن، وكان يرسل نصيب

(1) **فقه السُّنّة** ص510 ـ 509.

(2) المذكور في التواريخ أنّ الإمام الرضا عليه السلام لم يخلّف إلّا ولدًا ذكرًا واحدًا وهو الإمام الجواد عليه السلام، وقيل: له بنت اسمها فاطمة، وأمّا السادة الرضوية فهم من ذرّية الجواد عليه السلام، ونُسبوا إلى الرضا عليه السلام لاشتهاره بولاية العهد، حتى أنّ الأئمة عليهم السلام: الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام يطلق على كل واحد منهم في بعض الأحيان ابن الرضا عليه السلام، أنظر: **تواريخ النبيّ والآل** للشيخ التستري ص 128.

الرضائية من منافع هذه القرى من المدينة إلى قم»[1].

وفي تقويم هذه التعاليم، فإنّنا نسجّل الملاحظات التالية:

وقفة مع السند والدلالة

الملاحظة الأولى: إنّ الروايات المشار إليها ضعيفة السند، ولا يمكن التعويل عليها في تقديم تصوّر إسلامي يعطي استثناءً خاصًا لذريّة النبيّ ﷺ ويميّزهم من سواهم من الناس، ولو أنّ الروايات المذكورة كانت صحيحة للزم التوقف في شأنها للسبب عينه، أعني منافاة هذا الاستثناء الوارد فيها للمبادئ الإسلامية العامة المستفادة من الكتاب الكريم وصحيح السنّة التي ترفض كلّ أشكال التمييز العنصري أو تكريس أيّ واقع طبقيّ.

أجل، ثمّة تفسير مقبول يُخرج بعض هذه الروايات عن دائرة الإشكال والمصادمة مع المبادئ الإسلامية المشار إليها، والتفسير هو أنّ المراد بالذريّة هم الأئمة المعصومون الذين أوجب لهم محبتهم ومودّتهم وجعلها أجرًا للرسالة، فإنّ محبّة هؤلاء وإكرامهم واحترامهم هو حبٌّ رسالي يُمهّد لاتّباعهم والسير على هديهم ولا يكرِّس واقعًا طبقيًّا مبغوضًا، فلو أمكن حمل الروايات على هذا التفسير فتنحلّ المشكلة، وأمّا إذا أُريد الأخذ بإطلاق الروايات في الدعوة إلى تفضيل ذريّته ﷺ على مَنْ سواهم لمحض أنّهم ذرّيته ﷺ، وبصرف النظر عن أعمالهم

(1) **منتهى الآمال** ج2 ص380.

وسلوكهم وعلمهم، فهذه الدعوة لا تخلو من تأمل، ويُشك في صدورها عن النبيّ ﷺ أو عن الأئمة عليهم السلام، لأنّها تختزن شيئًا من العنصرية، كما أنّها قد تساهم في تكريس واقع طبقي.

وخلاصة القول: إنّ مثل هذا الاستثناء لا يستند إلى دليل يُعتدّ به، والروايات المتقدّمة ـ فضلًا عن ضعف سندها ـ فإنّها تتنافى والمعايير التي أرسى القرآن الكريم دعائمها، حيث وضع أسسًا جديدة في التفاضل بين الناس، والنسب ليس منها، وإنّما هناك معيار العلم والتّقى والجهاد في سبيل الله، ونحو ذلك ممّا تقدّمت الإشارة إليه، وهكذا فإنّ سُنّة النبيّ ﷺ وسيرته قد أكّدت رفض اعتماد النَّسب معيارًا للتفاضل، ولهذا رأينا في سيرة النبيّ الأكرم ﷺ أنّه في الوقت الذي يعادي عمّه أبا لهب بسبب كفره وجحوده، فإنّه يُقرِّب إليه سلمان الفارسي ويدنيه منه ويعتبره من أهل بيته «**سلمان منّا أهل البيت**»[1]، في إعلان واضح وصريح في أنّ نسب الإسلام يتقدّم على نسب الدم وكلّ الأنساب الأخرى، وهذا المفهوم قد أكّده أئمّة أهل البيت عليهم السلام، في الأحاديث المتضافرة المرويّة عنهم عليهم السلام، من ذلك ما يُروى عن الإمام الصادق عليه السلام: «**ولايتي لأمير المؤمنين** عليه السلام **أحبّ إليّ من ولادتي منه**»[2].

وفي بعض الأحاديث المرويّة عنه ﷺ: «**يا بني هاشم**

---

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ج1 ص70، **والمعجم الكبير للطبراني ج6 ص213.**

(2) **الاعتقادات للشيخ الصدوق** ص 112.

لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم»[1].

---

(1) الكشّاف للزمخشري ج1 ص 314. وفي رواية طويلة عن الإمام العسكري عليه السلام ما يدلّ بوضوح على أنّ النسب ليس مرجِّحًا في ذاته بحيث يتقدّم على ميزان العلم، تقول الرواية: «إنّه اتّصل (أي بلغ الإمام) بأبي الحسن محمّد بن علي العسكري عليه السلام أنّ رجلًا من فقهاء شيعته كلّم بعض النّصاب فأفحمه بحجّته حتى أبان عن فضيحته، فدخل إلى عليّ بن محمّد عليه السلام وفي صدر مجلسه دَسْتٌ عظيم منصوب وهو قاعد خارج الدست، وبحضرته خلق من العلويين وبني هاشم، فما زال يرفعه حتى أجلسه في ذلك الدست، وأقبل عليه، فاشتد ذلك (عظم) على أولئك الأشراف، فأمّا العلوية (الذين ينتهي نسبهم إلى الإمام علي عليه السلام، فَأَجَلّوه عن العتاب، وأمّا الهاشميون فقال له شيخهم: يا بن رسول الله هكذا تؤثر عاميًا على سادات بني هاشم من الطالبيين والعباسيين؟!.

فقال عليه السلام: **إياكم وأن تكونوا من الذين قال الله تعالى فيهم:** ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَـٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: 23] **أترضون بكتاب الله حكمًا.**

قالوا: بلى.

قال: **أليس الله يقول:** ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا۟ فِى ٱلْمَجَـٰلِسِ فَٱفْسَحُوا۟ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُوا۟ فَٱنشُزُوا۟ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: 11] **فلم يرضَ للعالم المؤمن إلا أن يُرفع على المؤمن غير العالم، كما لم يرضَ للمؤمن إلا أن يُرفع على من ليس بمؤمن، أخبروني عنه،** قال: «يرفع الذين أوتوا شرف النسب درجات»؟ **أوليس قال الله:** ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ =

أفهل نستطيع القول: إنّ الإسلام يأمرنا بضرورة احترام الشخص المنتسب إلى ذرّيته ﷺ وتقديره وإكرامه حتّى لو انحرف عن الحقّ ولم يلتزم نهج جدّه المصطفى ﷺ، فأفسد في الأرض وعاث فيها قتلًا وترويعًا وجاهر بارتكاب المعاصي؟!

ثمّ ألا يلزمنا أن ننهى مثل هذا الشخص عن المنكر بمختلف المراتب المذكورة للنهي عن المنكر، من العبوس في وجهه أو القسوة عليه في الكلام إلى محاسبته وتعزيره، أو إقامة الحدّ عليه إذا ما فعل ما يستوجب ذلك، وهل يتوهم أحد بأنّ ذلك خلاف التكريم والتقدير؟!

والحقيقة أنّي عندما طرحت السؤال الآنف فإنّي قد طرحته في سياقٍ استنكاري، لأنّه لم يكن ليدور في خلدي أنّ ثمّة من لا يجد غضاضة في الالتزام بذلك، أعني سقوط واجب النهي عن المنكر تجاه ذرّية النبيّ ﷺ إذا كان ذلك مؤذيًا لهم، بيد أني وبعد مدةٍ لاحظت أنّ بعض العلماء قد التزم بذلك وتبنّاه دون غضاضة، يقول العلامة المازندراني: «وإذا كانت «النصيحة خشنة»[1] توجب أذاهم ـ يقصد الذرّية ـ

= يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: 9] **فكيف تُنكرون رفعي لهذا لِمَا رفعه الله؟! إنّ كسر هذا لفلان الناصب بحجج الله التي علّمه إياها، لأفضل له من كلّ شرف في النسب»**، أنظر: **الاحتجاج** للشيخ الطبرسي ج2 ص 259.

(1) هذا نص رواية مروية عن الإمام الرضا عليه السلام عن أبيه الإمام الكاظم عليه السلام، أنظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ج2 ص 261.

وتورث سقوط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما ظنك بعد ذلك أيّها الغافل بغيرها؟!»[1].

وغرابة هذا الرأي لا تكاد تخفى، لا لمنافاته لعمومات ومطلقات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير القابلة للتخصيص والتقييد فحسب، بل لأنّ لازمه تأسيس شريعة خاصة بذرّية النبيّ ﷺ أو قل: إنّ أحكام الشريعة تتغيّر عند وصول الأمر إلى ذرّية النبيّ ﷺ، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب تجاه كلّ الناس إلّا ذرّية النبيّ ﷺ، وهذا معناه أنّهم فوق القوانين الشرعية وفوق المحاسبة والمساءلة! وهذا ما لا يمكن الالتزام به بوجه من الوجوه.

إنّ إيذاء ذرّية النبيّ ﷺ ـ كما إيذاء غيرهم من الناس ـ هو أمر محرّم دون أدنى شكٍّ فيما لو كان بغير حقّ، أما الإيذاء الذي يكون منطلقًا من تطبيق القوانين فهو ليس محرّمًا، بل هو مطلوب تحقيقًا للنظام وتطبيقًا للعدالة.

أجل لو أنّ التكريم انطلق بمبادرة عفويّة من المسلم أو غيره حبًّا منه لرسول الله ﷺ أو للسيّدة الزهراء عليها السلام أو لأمير المؤمنين عليه السلام وجريًا على قاعدة «لأجلِ عينٍ ألفُ عَيْنٍ تُكْرَمُ» دون أن يتمّ تجاوز الحدود الشرعية، أو يُتعاطى مع النسب باعتباره فضيلة في ذاته وبصرف النظر عن الاعتقاد والسلوك،

(1) **الرسائل الاعتقادية**: ج1 ص 319.

فقد يكون ذلك مفهومًا ومبرّرًا، كما نبّهنا على ذلك في مستهلِّ الكلام.

وفي ضوء ذلك، لا بدَّ أن نفهم الدعوة إلى إكرام أولاده ﷺ مما ورد في بعض الروايات المروية عنه ﷺ: **«من أكرم أولادي فقد أكرمني»**[1].

عزل عنصري بدافع الحب!

الملاحظة الثانية: إنّ الروايات المشار إليها ساهمت في خلق مُناخٍ غير صحيّ، لا لجهة تكريس نوع من الطبقية المرفوضةً فحسب، بل لجهة مساهمتها في محاصرة ذرّية النبيّ ﷺ فيما يشبه العزل الاجتماعي، لأنّ المبالغة في تفضيلهم والتحذير من مغبة إيذائهم أو التقصير بحقّهم ربّما خلقت توجّسًا لدى بعض المؤمنين وخوفًا من أنّه وفي حال مخالطته لهم فلن يتسنى له القيام بواجب احترامهم أو إيفائهم حقوقهم، ولذا فإنّ الأجدى له هو الابتعاد عنهم، خوفًا من الإساءة إليهم، والغريب أنّ بعض العلماء (العلاّمة المازندراني) لم يجد في هذا المعنى ما يُستنكر، ولذا فإنّه قد تبنّى الدعوة الصريحة إلى اجتنابهم وترك مخالطتهم خشية التقصير في أداء حقوقهم، يقول ؒ: «والأمر في معاشرتهم ومخالطتهم مشكل وخاصة إذا كانت «السيدة» زوجة غير «السيد»، فإنّ معاشرتها مدة العمر على وجه لا يلزم إيذاؤها

---

(1) **مستدرك الوسائل** ج 12 ص 367.

كأنّها ـ أي المعاشرة ـ من الممتنعات عادة، وإنّي والله لو استقبلت من أمري ما استبدرت لما تزوّجت سيّدة قطّ ولكن وقع ما وقع والله غفور رحيم»[1].

ويقول رحمه الله أيضًا: «فالبُعد عنهم، كما هو المأمور به، وترك اختلاطهم، كما هو منهيّ عنه، مع محبتهم قلبًا أدنى إلى الصواب عن اختلاطهم مع مقت الجميع، فإنّ مقتهم، صالحين كانوا أم طالحين، ينافي ما أُمرنا من محبّتهم قلبًا ولسانًا، الصالحين منهم والطالحين لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فالأَوْلى البعد والمحبّة، ومن هنا تراهم يقولون بالفارسية «دوري ودوستي»»[2]، أي البُعد محبّة.

ويستند العلامة المازندراني في رأيه هذا إلى حديثٍ مرويٍّ عن الإمام الصادق عليه السلام، وهذا نصّه: «لا تخالطن أحدًا من العلويين، فإنّك إن خالطتهم مَقَتَّ الجميع، ولكن أحبَّهم بقلبك، ولتكن محبتك من بعيد»[3].

ولكن هذا الحديث لا يمكن التعويل عليه لا لضعفه سندًا فحسب، بل لأنّ المضمون الذي اشتمل عليه سيؤدّي إلى فرض نوعٍ من الحصار والعزل الاجتماعي بحقّ ذرّية النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

---

(1) **الرسائل الاعتقادية** ج1 ص 317.
(2) المصدر نفسه ج1 ص 319.
(3) **معارج اليقين في أصول الدين** للشيخ السبزواري (القرن 7) ص 392.

وهذا ما سوف يؤذيهم ويؤلمهم ما يؤدّي إلى عكس المطلوب، ونقع بالتالي مما أريد الفرار منه.

مقياس الكفاءة في الزواج

الملاحظة الثالثة: فيما يرتبط بموضوع الكفاءة في الزواج، فإنّ المعيار فيها هو الخُلق والدين، لا النسب ولا الغنى ولا العشيرة ولا غير ذلك من اعتبارات، قال رسول الله ﷺ: «**إذا جاءكم مَن ترضون خُلُقه ودينه فزوجوه إلاّ تفعلوه تكن فتنةٌ في الأرض وفسادٌ كبيرٌ**»[1]. إنّ التفاضل بالأنساب أو الأموال أو الأولاد هو سُنّة جاهلية، وقد عمل النبيّ ﷺ جاهدًا على تحطيم قيم الجاهلية وتقاليدها، فتراه زوّج زينب بنت جحش من مولاه زيد بن حارثة[2].

وهكذا فإنّه ﷺ قد ألغى كلّ الامتيازات المصطنعة واعتبر أنّ كفاءة الإسلام هي الأساس في الزواج، وذلك عندما زوّج جويبر ذاك الفقير الذي لا حَسَب له ولا نَسَب غير الإسلام، من الذلفاء وهي امرأة معروفة بحسبها ونسبها وجمالها، فعن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**إنّ رجلاً كان من أهل اليمامة يقال له: جويبر، أتى رسول الله ﷺ منتجعًا للإسلام فأسلم وحسن إسلامه، وكان رجلاً قصيرًا دميمًا محتاجًا**

---

(1) **الكافي**، ج5 ص 347.

(2) راجع حول ذلك ما كتبناه في كتاب «تنزيهًا لرسول الله ﷺ ـ قراءة نقدية في مقولة زواج النبيّ ﷺ من السيدة عائشة في التاسعة من عمرها» المركز الإسلامي الثقافي ـ بيروت، ص 34 وما بعدها.

عـاريًـا، وكـان مـن قُـبّـاح الـسـودان ـ إلـى أن قـال ـ: **وإنّ رسـول الله ﷺ نظر إلى جويبر ذات يوم برحمةٍ له ورقّة عليه فقال له: يا جويبر، لو تزوجت امرأة فعففت بها فرجك وأعانتك على دنياك وآخرتك، فقال له جويبر: يا رسول الله، بأبي أنت وأُمّي، من يرغبُ فيّ؟ فوالله ما من حسب ولا نسب ولا مـال ولا جـمـال، فـأيّـة امـرأة تـرغـب فـيّ؟ فـقـال لـه رسول الله ﷺ يا جويبر، إنّ الله قد وضع بالإسلام من كان في الجاهلية شريفًا، وشرّف بالإسلام من كان وضيعًا، وأعزّ بالإسلام من كان في الجاهلية ذليلاً، وأذهب بالإسلام ما كان من نخوة الجاهلية وتفاخرها بعشايرها وباسق أنسابها، فالناس اليوم كلّهم أبيضهم وأسودهم وقرشيّهم وعربيّهم وعجميّهم من آدم، وإنّ آدم خلقه الله من طين، وإنّ أحبَّ الناس إلى الله أطوعهم له وأتقاهم، وما أعلم يا جويبر لأحدٍ من المسلمين عليك اليوم فضلاً إلاّ لمن كان أتقى لله منك وأطوع، ثمّ قال: انطلق يا جويبر إلى زياد بن لبيد، فإنّه من أشرف بني بياضة حسبًا فيهم، فقل له: إنّي رسولُ رسولِ الله ﷺ إليك، وهو يقول لك: زوّج جويبرًا بنتك الذلفاء»**.. إلى آخر الحديث، والذي جاء فيه أن زيادًا زوّجه إيّاها بعدما راجع النبيّ ﷺ، فقال له ﷺ: «**يا زياد، جويبر مؤمن والمؤمن كفو المؤمنة، والمسلم كفو المسلمة، فزوّجْه يا زياد، ولا ترغب عنه**»[1].

(1) **وسائل الشيعة** ج20 ص68، الباب 25 من أبواب مقدمات النكاح وآدابه الحديث 1.

وفي سيرته العمليّة مثالٌ آخر على تجسيده ﷺ العملي للمبادئ التي نادى بها، وذلك عندما زوّج ﷺ ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب من المقداد بن الأسود فتكلمت في ذلك بنو هاشم، فقال ﷺ: «**إنّي إنما أردت أن تتضع المناكح**»[1].

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إنّ رسول الله ﷺ زوّج المقداد بن الأسود ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب، ثم قال: إنما زوجها لتتضع المناكح، ولتتأسوا برسول الله ﷺ، ولتعلموا أن أكرمكم عند الله أتقاكم، وكان الزبير أخا عبد الله وأبي طالب لأبيهما وأمهما**»[2].

وهكذا فقد زوّج رسول الله ﷺ بناته زينب وأم كلثوم ورقية (رضوان الله عليهن) من رجال ليسوا هاشميّين، بل هم من عشائر أخرى.

ومحاولة البعض نفي بنوّتهن عن رسول الله ﷺ ودعوى أنّهن ربائبه، باعتبار أنّ النبيّ ﷺ ما كان ليزوّج بناته من فلان أو فلان، هي محاولة مرفوضة وقول ضعيف لا بسبب افتقاده الدليل المعتبر وقيام الدليل الموثوق به على خلافه فحسب[3]،

---

(1) المصدر نفسه ج20 ص71، الباب 26 من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث 5.

(2) المصدر نفسه، الحديث 2 من الباب.

(3) إن القول المشار إليه والذي ينفي صاحبه أن يكون لرسول الله ﷺ بنت غير الزهراء عليها السلام هو غير صحيح ولا يعتمد على حجة =

بل لأنّ القول المذكور يتضمّن من حيث لا يشعر القائل به إساءةً بيّنةً لرسول الله ﷺ إذ يصوّره إنسانًا يتعامل مع بنات الآخرين بما لا يَتَعامل به مع بناته، ولا يُحبُّ للأخريات ممّن هنّ في عهدته وتحت رعايته ما يحبّه أو يريده لبناته، فهو يرضى لربائبه أزواجًا لا يرضى بهم لبناته!

حكاية مستغربة

الملاحظة الرابعة: إنّ ما نقل عن «تاريخ قُم» من أنّ الرضويّة لم يزوّجوا بناتهم، لعدم وجود الكفؤ لهن، وأنّ بنات الإمام الكاظم عليه السلام لم تتزوّج أيّة واحدة منهنّ للسبب نفسه، هو أمر مستغرب حقًّا ولم تذكره سائر المصادر بالرغم من غرابته! ولا يسعنا التصديق بذلك، بسبب منافاته لما تقدّم من أنّ الإسلام حطّم الطبقيّة على هذا الصعيد، ومنافاته ـ أيضًا ـ لما ورد عن النبيّ ﷺ والأئمة عليهم السلام من الحثّ على الزواج وعدم تأخير زواج البنات، لأنّهن بمنزلة الثمار يُفسِدُهن التأخير في قطفهن[1]،

= مقنعة، ولنا دراسة خاصة تثبت بشكلٍ لا لبس فيه بنوّة كلّ من رقية وزينب وأم كلثوم لرسول الله ﷺ، نأمل أن نوفّق لنشرها.

(1) ففي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام «**إنّ الله ﷻ لم يترك شيئًا مما يُحتاج إليه إلاّ علمه نبيّه ﷺ فكان من تعليمه إياه أنّه صعد المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس إنّ جبرئيل أتاني عن اللطيف الخبير فقال: إنّ الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر إذا أدرك ثمره فلم يجتن أفسدته الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبكار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهن دواء إلاّ البعولة وإلاّ لم يؤمن عليهن الفساد، لأنّهن بشر، قال**: =

وأمّا الحديث عن عدم الكفؤ لهن فهو مرفوض، لأنّ الكفاءة المعتبرة في الزواج هي كفاءة الدين والخُلُق؛ وأصحاب الخُلُق والدين متوافرون دومًا ولو كانوا أقلّية، كيف وقد زوّج النبيّ ﷺ بناته في الجاهلية من رجال لم يكونوا من المسلمين، ثمّ زوّجهن بعد الإسلام من بعض المسلمين، وأغرب ما في الأمر أن يُدَّعى أنّ ذلك ـ أي عدم تزوُّج الهاشمية من غيرها ـ كان سُنَّة جارية في بنات الأئمة عليهم السلام! هذا ناهيك بأنّ كتاب «تاريخ قم» لم يثبت اعتباره[1].

4 ـ التمايز الظاهري (الشكلي)

إنّ التمايز على المستويات المتقدّمة، (التكوينيّ والتشريعيّ والاجتماعيّ) قد تُوّج بنوعٍ آخر من أنواع التمايز وهو التمايز الظاهري، أو دعني أقلْ: إنّ التمايز الظاهري والشكلي الآتي ربّما كان انعكاسًا طبيعيًّا للتمايزات المتقدِّمة، إذ إنّ أيّة فئة من الناس تشعر أنّها مختلفة عن الآخرين في تكوينها وفي امتيازاتها القانونية والتشريعية وفي طبقتها الاجتماعية، فمن الطبيعي أن تحاول إبراز هذا التمايز والتعبير عنه من خلال ألقابها وأوصافها ومظهرها. ونحن نرصد هذا التمايز الظاهري في مجالين:

= **فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله فمن نزوّج؟ فقال: الأكفاء، فقال: يا رسول الله ومن الأكفاء؟ فقال: المؤمنون بعضهم أكفاء بعض، المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» (الكافي**، ج5 ص 336).

(1) أنظر: **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، للشيخ مسلم الداوري ج2 ص94.

الألقاب الخاصة

المجال الأول: مجال الأوصاف والألقاب التي مُنحت لذرّية النبيّ ﷺ، فكلّ مَن ينتسب إليه ﷺ يُطلق عليه وصف «السيّد» أو «الشريف»، ولا يُستخدم هذ الوصف في أوساطنا في مخاطبة الآخرين من غير الذرّية.

هذا هو الشائع والمتداول، مع أنّ السيادة لا تُنال بالولادة ولا تُكتسب بالوراثة في ميزان العقل والدين، وإنّما تُكتسب بالجدّ والاجتهاد، وكذا الشرف، يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في بعض أدعيته: «**واعصمني من أن أظنَّ بذي عدم خساسة، أو بصاحب ثروة فضلاً، فإنّ الشريف من شرّفته طاعتك والعزيز من أعزّته عبادتك**»[1].

أجل ثمّة توجيه مفهوم ومبرّر لاستخدام وصف «الشريف» وإطلاقه على ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ، وهو أن يكون المقصود به الإشارة إلى شرافة النسب وطهارته فحسب، إلّا أنّ هذا لن يكون حكرًا على «السادة»، فالكثيرون يلتقون معهم إلى حدٍّ كبير في كرامة النَّسب وشرافته.

ولو أنّ الأمر اقتصر على مجرّد التوصيف، فإنّنا لا نجد كبير غضاضة في الأمر، أعني استخدام وصف «السيّد»، أو نحوه للإشارة به إلى ذرّية النبيّ الأكرم ﷺ، كيف ونحن

(1) **الصحيفة السجادية** من دعائه إذا نظر إلى أصحاب الدنيا.

نلاحظ أنّ هذا الوصف صار يُطلق في أيامنا ويُستخدم في مختلف الأدبيات الرسمية والسياسية ونحوها، كتعبير عن احترام الآخرين وتقديرهم، بَيْدَ أنّ الملاحظة التي نُسجِّلُها في هذا المقام هي أنّ الألقاب والأوصاف التبجيلية من قبيل: «الأمير» أو «البيك» أو «الشيخ» التي يتوارثها الأبناء عن الآباء عندما تدخل في التداول وتغدو علامة فارقة وخصوصًا بفئةٍ من الناس الذين يرثون هذه الأوصاف، فإنّها سوف تساهم ولو بشكلٍ لا شعوري في تكريس حالة من الاستعلاء عند بعض هؤلاء، فيشعر الواحد منهم بأنّ ذلك يعطيه أولويةً على مَنْ سواه، لمجرّد أنّه وُلِد «سيّدًا»! ومن هنا، فإنّنا نلاحظ أنّ بعض «السادة» ينزعج ويتبرّم كثيرًا إذا لم تخاطبه بكلمة «يا سيّد»، وأَطْلقْتَ عليه وصفًا آخر ولو كان جميلًا ودالًا على غاية الاحترام والتبجيل، كما لو ناديته «يا حاج فلان» مثلًا، وقد يبادرك إلى تصحيح هذا الخطأ الذي وقعت فيه، فيقول لك: «أنا سيّد» ولستُ حاجًّا! وربّما ذهب بعض «السادة» إلى أبعد من ذلك، فأثبت كلمة «السيد» على أوراقه وأوراق أبنائه الثبوتية لتصبح جزءًا من اسمهم!

لون العمائم

المجال الثاني: مجال اللباس والمظهر، فقد تمّ تمييز «السيّد» بلون خاص، بحيث صار يُشكّل علامة فارقة تميّزه من غيره، والمتعارف والمتوارث في هذا المجال هو استخدام «السادة» واعتمادهم أحد لونين في لباسهم:

1 ـ اللون الأخضر، حيث كان بعض السادة ولا يزال يضع شارة خضراء على العمامة أو فوق «الطربوش»، وربّما وضع «السيّد» شالًا أخضر على منكِبَيْه.

2 ـ اللون الأسود، كما هو معهود وشائع إلى يومنا هذا عند المعمّمين من الهاشميّين، ولا سيّما نسل الرسول الأكرم ﷺ.

وتعليقًا على مسألة التمايز الظاهري على صعيد اللون الخاص، فإنّنا نقول:

أولاً: إنّ تخصيص «السيد» بهذا اللون أو ذاك هو ـ على الأرجح ـ تقليد لا أساس له من الدين، فرسول الله ﷺ وكذا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وذرّيتهم لم يكونوا يُميِّزون أنفسهم بلباسٍ خاص، فرسول الله ﷺ كان له عمامة بيضاء، وأخرى سوداء، وأخرى خضراء، وهكذا الأئمة عليهم السلام من وُلْده، ففي الحديث أنّه لمّا خرج الإمام الرضا عليه السلام إلى صلاة العيد في خراسان اغتسل «وتعمّم بعمامة بيضاء من قطن»، واصفًا هذه الهيئة بأنّها هيئة رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام[1].

وقد أفتى الفقهاء[2] باستحباب خروج الإمام إلى صلاة

(1) أنظر: **الكافي**، ج1 ص489، **وعيون أخبار الرضا** عليه السلام ج1 ص163.

(2) أنظر: **العروة** الوثقى ج3 ص398.

العيد معتمًّا بعمامة بيضاء، استنادًا إلى الرواية المذكورة، وهي معتبرة عند بعضهم[1].

وهكذا نجد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد اعتمّ بعمامة بيضاء، حيث يُحكى أنّ معاوية بن أبي سفيان سأل عبد الله بن عباس رحمه الله عن أمير المؤمنين عليه السلام فقال ابن عباس: «هيهات عقمت النساء أن يأتين بمثله، والله ما رأيتُ رئيسًا مجرّبًا يوزن به، ولقد رأيته في بعض أيام صفّين وعلى رأسه عمامة بيضاء تبرقُ وقد أرخى طرفيها على صدره وظهره..»[2].

وبياض لون العمامة قد ورد أيضًا في وصف عمامة الإمام المهديّ (عجّل الله فرجه)، كما في رواية اللوح المشتمل على أسماء الأئمّة عليهم السلام التي نصّت أنّ «على رأسه عمامة بيضاء تظلّه من الشمس»[3].

---

(1) ومنهم السيد الخوئي رحمه الله، فإنّ ياسرًا الخادم ثقةٌ عنده، بناءً على مبناه في وثاقة رجال تفسير القمي.

(2) **خصائص الأئمة** عليهم السلام ص75، ونحوه ما في تفسير فرات الكوفي كما في مستدرك الوسائل ج3 ص377 ب23 من أبواب أحكام الملابس، ولكن في بشارة المصطفى لعماد الدين الطبري عن عكرمة عن ابن عباس: «.. لرأيته ونحن معه بصفين وعلى رأسه عمامة سوداء..» **مستدرك الوسائل** م. ن الحديث 7 من الباب، ولو بُني على الترجيح بين الروايات، فإنّ رواية المرتضى وفرات الكوفي أرجح من رواية الطبري، لأنّ الأخيرة يرويها عكرمة عن ابن عباس، وقد عرف عكرمة بالكذب على ابن عباس.

(3) **الجواهر السنية في الأحاديث القدسية** للحر العاملي ص207.

وفي الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه كانت على رؤوس الملائكة الذين أُرسلوا يومَ بدرٍ لنصرة المؤمنين «العمائم البيض»[1].

في المقابل، نلاحظ اعتماد ألوان أخرى في عمائم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، فقد كان للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عمامة سوداء، حيث رُوي أنّه كان معمّمًا بعمامة سوداء في تزويج خديجة، وعند الزفاف كان صلى الله عليه وآله وسلم معمّمًا بعمامة حمراء، ودخل مكة يوم الفتح وعليه عمامة سوداء[2].

وفي بعض الروايات أنّ أمير المؤمنين عليه السلام تعمّم بعمامة سوداء، فعن زيد بن صوحان قال: «شهدت عليًا عليه السلام بذي قار وهو معتمٌّ بعمامة سوداء..»[3]، وهكذا نجد التنوّع في لون العمامة عند سائر الأئمة عليهم السلام[4].

ثانيًا: إنّ اللون الأسود هو شعار العبّاسيين، وقد اعتمدوه فترة زمنية، ثمّ اعتمدوا بعد ذلك اللون الأخضر، ويبدو أنّ أوّل من عمل على تغيير اللون الأسود واستبداله بالأخضر هو المأمون العباسي، يقول الطبري في حوادث سنة 201 هـ: «وفي هذه السنة جعل المأمونُ عليَّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب

(1) **تفسير العياشي** ج1 ص210.
(2) أنظر: **مستدرك سفينة البحار** ج7 ص444.
(3) المصدر نفسه.
(4) أنظر حول ذلك كله **مستدرك سفينة البحار** ج7 ص444.

وليَّ عهد المسلمين والخليفة من بعده، وسمّاه الرضا من آل محمّد ﷺ وأمر بطرح السواد ولبس ثياب الخضرة، وكتب بذلك إلى الآفاق»[1].

والظاهر أنّ اللون الأخضر لم يكرّسه العباسيون كَلَوْنٍ خاص يرتديه مَنْ كان عبّاسيًا أو هاشميًا فقط، دون سائر الناس، بل كان شعارًا لهم ولدولتهم، فكان يرتديه ـ بالإضافة إليهم ـ القُوَّاد والجند، كما أنّه (أي اللون الأخضر) لم يُعتمد في خصوص العمامة أو القلانس، وإنّما كان معتمدًا في القباء (العباءة) وفي غير اللباس أيضًا، كالأعلام والرايات. ينقل الطبري في حوادث العام المذكور أنّ الحسن بن سهل بعث إلى عيسى بن محمّد في بغداد «كتابًا يُعلمه أنّ أمير المؤمنين المأمون قد جعل عليَّ بن موسى بن جعفر وليّ عهده من بعده.. وأنّه سمّاه الرضا من آل محمّد ﷺ وأمره بطرح لباس الثياب السود ولبس ثياب الخضرة.. ويأمرُه أن يأمرَ مَنْ قِبَلَه مِنْ أصحابه والجند والقُوَّاد وبني هاشم بالبيعة له، وأن يأخذهم بلبس الخضرة في أقبيتهم وقلانسهم وأعلامهم، ويأخذ أهل بغداد جميعًا بذلك..»[2].

ثالثًا: فيما يبدو فإنّ اتّخاذ اللون الأخضر شارةً خاصةً تُميِّز الهاشميين ممّن سواهم قد حدث في زمن متأخّر جدًا،

---

(1) **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، منشورات مكتبة أرومية، قم إيران، أوفست عن طبعة مصر، مطبعة الآستانة 1939م، ج2 ص39.

(2) المصدر نفسه.

يقول في مغني المحتاج: «ونقل شيخنا الشهاب عن ابن حجر العسقلاني في كتابه أنباء العمران: في سنة ثلاث وسبعين وستمائة أَمَرَ السلطانُ شعبانُ الأشرافَ أن يمتازوا عن الناس بعصائب خضر على العمائم، فَفُعِلَ ذلك بمصر والشام وغيرهما، وفي ذلك يقول أبو عبد الله بن جابر الأندلسي رَحِمَهُ اللهُ:

جعلوا لآلِ الرسولِ علامةً
إنّ العلامةَ شأنُ مَنْ لم يشْهرِ
نورُ النبوّة في كريمِ وجوهِهِم
يغني الشريفَ عن الطرازِ الأخضرِ»[1]

ويظهر من ابن حجر أنّ اختصاص الذريّة باللباس الأخضر جاء في سياق الاهتمام بالنسب الشريف للرسول الأكرم ﷺ وحرصًا على عدم التلاعب به، يقول في الصواعق المحرقة: «وينبغي لكلّ أحد أن يكون له غِيرَةٌ على هذا النسب الشريف وضبطه حتى لا ينتسب إليه ﷺ أحدٌ إلا بحقّ، ولم تزل أنساب أهل البيت النبوي ﷺ مضبوطةً على تطاول الأيام، وأحسابهم التي بها يتميّزون محفوظة عن أن يدّعيها الجهّال واللئام، وقد أَلهَمَ الله مَنْ يقومُ بتصحيحها في كلّ زمان ومَنْ يعتني بحفظ تفاصيلها في كلّ أوان، خصوصًا أنساب الطالبيين والمطلبيين، ومن ثَمَّ وقع الاصطلاح على اختصاص

(1) **مغني المحتاج**، ج3 ص 63 ونحوه **في مواهب الجليل**، ج8 ص408، ولكنّ مصادر أخرى ذكرت أن ذلك حدث في سنة 773هـ.

الذريّة الطاهرة ببني فاطمة من بين ذوي الشرف كالعباسيين والجعافرة بلبس الأخضر، إظهارًا لمزيد شرفهم»[1].

5 ـ التمايز الأخروي

ويمتد التمايز والتفاضل بين ذرّية النبيّ ﷺ وغيرهم من الناس إلى عالم الآخرة، ليكون للمتولّد من نسل الرسول ﷺ مصير مختلف عن مصير سائر الناس، فكلُّ الناس يحاسَبون على أساس أعمالهم، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشرّ، وليس لهم من شفيع إلّا ما قدّمت أيديهم قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8]، أمّا ذرّية النبيّ ﷺ فإنّ نسبهم الشريف يشفع لهم يوم القيامة ولو بدون عمل، ولذا فهم لا يدخلون النار أبدًا، ففي الخبر المرويّ عنه ﷺ: «إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذرّيتها على النار»[2]، وقد ألّف بعض العلماء رسالة في هذا المضمون عنوانها «سند السعادات في حسن خاتمة السادات»[3]، ولكن كيف يمكن تفسير ذلك أو فهمه طبقًا لموازين العدل الإلهيّ؟!

---

(1) ابن حجر، أحمد بن محمّد بن محمّد بن علي بن حجر الهيثمي(909 ـ 974هـ)، **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ج2 ص 537.

(2) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ج1 ص68.

(3) أنظر: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج12 ص235.

برّرت ذلك بعض المرويّات وفسّرته على أساس أنّ الله سبحانه يمنّ على العاصي أو الضالّ من ذرّية الرسول ﷺ ويُوفِّقه قبل موته للتوبة، فلا تأتيه المنيّة إلّا ويكون طاهرًا مطهَّرًا من الذنوب وآثارها وتبعاتها، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ بعض جلسائه قد تناول زيد بن علي، فانتهره عليه السلام، وقال: «مهلًا ليس لكم أن تدخلوا فيما بيننا إلا بسبيل خير، إنّه لم تمت نفس منّا إلّا وتدركُه السعادة قبل أنْ تخرج نفسه ولو بفواق ناقة، قال: قلت: وما فواق ناقة؟ قال: حلابها»[1].

وتعليقًا على هذا التبرير أو التفسير نقول

أولاً: إنّنا وإن كنّا على يقين تامّ بأنّ لطف الله لا يُحدّ وعطاياه لا تُحصى ولا تُعد، بَيْدَ أنّنا على ثقة تامة أيضًا بأنّ ألطافه لا تكون جزافًا وعطاياه لا تُعطى عبثًا ولا تُمنح اعتباطًا، وإنّما يحكمها قانون الحكمة والعدالة، ومن المعلوم أنّه ليس بين الله وبين أحد من خلقه قرابة، سواء كان من ذرّية الأنبياء أو من ذرّية الفاسدين الأشقياء، كلّ ما في الأمر أنّ مَن يتسنّى له أن يكون من ذرّية الأنبياء، فإنّ قابليته للهداية تكون أكثر من غيره بطبيعة الحال، بمقتضى قانون الوراثة، وتوافر التربية الصالحة، دون أن يعني ذلك أنّ الجنة محرزة له، أو أنّ النار محرَّمةٌ عليه، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ

(1) أنظر: **معاني الأخبار**، ص392.

ٱلْكِتَٰبِۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: 123]، وقال ﷻ مِن قائل: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8] وهاتان الآيتان وكذا غيرهما من الآيات تتحدّثان عن قانون عام لا يقبل الاستثناء، لأنّ الاستثناء ينافي عدله وحكمته، أتراه ينسجم مع عدل الله تعالى أن يتمّ إحضار شخصين ـ مثلًا ـ للمحاكمة في يوم القيامة (أحدهما من نسل الرسول ﷺ والآخر ليس من نسله) وهما في المستوى نفسه من الكفر أو الانحراف عن خطّ الاستقامة، ويصدر الحكم الإلهيّ بحقّهما ويكون على النحو التالي: إدخال مَن لا ينتسبُ إلى النبيّ ﷺ النار، لاستحقاقه العذاب، وإدخال الآخر الجنّة لا لشيء سوى أنّه ينتسب إلى رسول الله نسبًا؟! أو لا يصح للأول أن يعترض قائلًا: يا ربِّ إنّ فلانًا العلويّ لم يفقني في إيمان ولا عمل، فلِمَ أدخلته الجنة وأدخلتني النار؟! ويمكنك طرح السؤال بكيفية أخرى، وهي أنّه هل يُعقل أن يتمَّ إدخال شخصين إلى الجنّة: أحدهما ـ وهو مَنْ لم يكن له شرف الانتساب إلى النبيّ ﷺ بيولوجيًا ـ يدخلها بعمله وجهده وتقاه واستقامته على خطِّ الشريعة، والآخر ـ وهو مَن انتسب إليه كذلك ـ يدخلها بنَسبِه، أترى أنّ هذا ينسجم مع عدل الله تعالى؟!

ثانيًا: إنّ هذا الذي يحكم به العقل تحكم به النصوص الكثيرة الواردة عن النبيّ ﷺ والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، ففي الحديث عنه ﷺ: «**يا بني هاشم لا تأتيني الناس**

بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم»[1]، وقد جاءت إضافة في آخر هذا الحديث في بعض المصادر وهي قوله ﷺ: «**فأقول: لا أغني عنكم من الله شيئًا»**[2]، وعنه ﷺ: «**مَنْ أبطأ به عملُه، لم يُسرع به نسبُه»**[3].

وقد حدّثنا القرآن الكريم عن أنّ ابن نبي من أنبياء الله تعالى وهو نوح عليه السلام قد مات ـ أي الابن ـ على مِلّة الكفر ولم تشفع له قرابته من نوح في النّجاة من هلاك الدنيا وعذاب الآخرة، قال تعالى: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ * قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ * وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ۖ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۖ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ * قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ

---

(1) **الكشّاف** للزمخشري ج1 ص314، **تخريج الأحاديث والآثار** للزيلعي ج1 ص91 **وكنز الدقائق** للمشهدي ج1 ص349.

(2) **أحكام القرآن** للجصاص ج1 ص102.

(3) م.ن ج1 ص102، **المجازات النبوية** ص402، **مسند أحمد** ج2 ص252 **وصحيح مسلم** ج8 ص71، وقد أورده الشريف الرضي في **نهج البلاغة** ج4 ص6 عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [هود: 42 ـ 47]، فلم يشفع له رحمه وصلته النسبيّة برسول الله عليه السلام بشيء، بل أرداه عمله في نار الجحيم.

كما حدثنا الله في كتابه عن أنّ عمّ نبينا الأكرم محمّد ﷺ أبا لهب هو من أهل النار، ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: 3].

هذه حال قرابة بعض الأنبياء السابقين، وأبناء نبيّنا محمّد ﷺ ليسوا بدعًا من أولاد الأنبياء في هذا القانون، وهذا مع أنّه على طبق قاعدة العدل ومقتضى الحكمة، فقد أكّدته بعض الروايات الواردة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، من قبيل ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام في عيون أخبار الرضا عليه السلام، يقول الراوي: كنت بخراسان مع علي بن موسى الرضا عليه السلام في مجلسه وزيد بن موسى (أخو الإمام) حاضر قد أقبل على جماعة في المجلس يفتخر عليهم ويقول: نحن ونحن! وأبو الحسن عليه السلام مقبل على قوم يحدِّثهم، فسمع مقالة زيد، فالتفت إليه فقال: «**يا زيد أغرّك قول ناقلي الكوفة: «إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذريتها على النار! فوالله ما ذاك إلا للحسن والحسين وولد بطنها خاصة، فأمّا أن يكون موسى بن جعفر عليه السلام يطيع الله ويصوم نهاره ويقوم ليله وتعصيه أنت ثمّ تجيئان يوم القيامة سواء، لأنت أعزّ على الله عزّ وجلّ منه، إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان يقول: لِمُحْسننا كِفْلان من الأجر ولمسيئنا ضعفان من العذاب**»[1].

(1) **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ج1 ص 275، **ومعاني الأخبار** ص 106.

ثالثًا: وفي ضوء ما تقدّم، فلا يسعنا الأخذ بالروايات المنافية لذلك، لأنّها أخبار آحاد لا تصلح للاعتماد عليها والاستناد إليها في مقابل حكم العقل، كما لا تصلح لتخصيص المطلقات القرآنية المُشار إليه، لأنّ لسانها آبٍ عن التقييد والتخصيص حسب تعبير الأصوليين، وهذا بصرف النظر عن كون تلك الروايات ضعيفة السَّند ولا مجال للتسامح في أدلّة السُّنن في هذا المقام الذي لا علاقة له بالعمل والسلوك، ولو أنّها صحّت سندًا ولم نجد لها معارضًا فإنّها مع ذلك لا تنفع لإثبات هذا التمايز الأخروي لذرية النبيّ ﷺ، لأنّها أخبار آحاد، وهي لا تنهض بإثبات القضايا العقدية.

رابعًا: أمّا فيما يتصل بحديث «إنّ فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذريتها على النار»، فقد أجاب عنه الإمام الرضا عليه السلام بأنّه مختصٌّ بالحسن والحسين عليهما السلام وَوِلْد بطنها عليهم السلام خصوصًا، وليس عامًّا في ذرّية الزهراء عليها السلام، وإلّا فلو أريد حمل الحديث على إطلاقه لكان دون أدنى شك منافيًا لمنطق العدل الإلهيّ، الأمر الذي يفرض علينا ردّ الخبر، بل قد صرّح بعض المحقّقين من علمائنا[1] بأنّه موضوع، وأنّه نظير الأخبار التي وضعها بنو إسرائيل حول أنّهم أبناء الله وأحباؤه، وهو ما ندّد به القرآن الكريم ورفضه رفضًا قاطعًا، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ قُلۡ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَۚ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ

(1) وهو المحقق التستري، أنظر: **قاموس الرجال** ج 4 ص 587.

وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَاۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [المائدة: 18].

على أنّ لنا أن نسجّل ملاحظة أخرى على الخبر، تُضاف إلى ما تقدم من منافاته لقواعد العدل ومنطق القرآن الكريم، والملاحظة هي أنّ تحريم ذرّيتها على النار ـ بحسب منطوق الخبر ـ إنّما هو بسبب أنّها أحصنت فرجها، فإحصانها لفرجها هو علة تحريم ذرّيتها على النار، وبما أنّ العلّة المنصوصة تعمِّم الحكم إلى جميع موارد وجودها، فاللازم أن يُحكم بتحريم النار على ذرّية كلِّ امرأة تحصن فرجها، ولا يبقى للسيّدة الزهراء عليها السلام خصوصيّة في ذلك، وهذه النتيجة لا يمكن الالتزام بها كما هو واضح، ما يزيد الخبر وهنًا على وهن.

المفردة السادسة

الكرامات والخرافات[1]

تنطلق بين الفينة والأخرى دعاوى (كلّ ما لم يعضده البرهان فهو دعوى) مختلفة عن حدوث كرامة في هذا المقام، أو ظهور «عجيبة» في ذاك المكان، ويتداول الناس ذلك ويصدّقه الكثيرون منهم ويندفعون إلى مكان ظهور الكرامة أو «العجيبة» بغية أخذ البركة، أو طلبًا لقضاء الحوائج، والدعاوى المشار إليها لا تختصّ بجماعة دينيّة دون أخرى، ولا بمنطقة دون أخرى، فهذا ما يحدث عند المسيحيّين على اختلاف مذاهبهم، حيث يحدثونك عن رشح تمثال للسيدة العذراء زيتًا معيّنًا أو دمًا أحمر قانيًا، أو نحو ذلك من العجائب، ويحدث عند المسلمين أيضًا على اختلاف مذاهبهم، ومن ذلك ما ادُّعي أخيرًا من ظهور دم أحمر في جدران بعض «المقامات» المبنيّة حديثًا في لبنان، وقد أثار الأمر ضوضاء كثيرة وانقسمت حوله الآراء، بين من كذّب الأمر وادعى أنّه «مُفَبْرَك»، وقد نُقل ذلك عن غير واحد من العلماء وإن اضطرّ بعضهم إلى

---

(1) هذه المفردة هي في الأصل محاضرة ألقيت في المعهد الشرعي الإسلامي في بيروت.

سحب كلامه لبعض الاعتبارات، وبين مَن صدّق الأمر وروّجه بشكل كبير، ما دفع الآلاف من الناس إلى التهافت لزيارة المقام المذكور، والسؤال: إنّه وأمام ظاهرة من هذا القبيل كيف علينا أن نتصرّف؟ وما هو تكليفنا إزاء ذلك؟ وما هي دلالات هذا الأمر؟

والإجابة عن هذه الأسئلة وسواها نتناولها في المحاور التالية:

1 ـ علم الكلام وبحث الكرامات

في المحور الأول أريد لفت النظر إلى أنّ علم الكلام الإسلامي قد تناول مسألة المعجزات والكرامات بالبحث والتحقيق، وأجاب عن الكثير من الأسئلة المطروحة في هذا المقام، من قبيل:

ما المراد بالمعجزة؟

وهل يمكن ظهور الإعجاز على يد غير الأنبياء؟

وبماذا تختلف المعجزة عن السِّحر وعن الكرامة؟

وهل تتنافى المعجزة مع قانون العلية؟

وهل خرق قانون الطبيعة الذي يحدث في المعجزة يُسقط برهان النظم (الذي يُستدلُّ به على وجود الله تعالى وعلى وحدانيته) من الاعتبار؟

وما هو الوجه في دلالة الإعجاز على صدق النبوّة، هل الدلالة برهانيّة أم إقناعيّة؟

وهل حُرِم الإنسان المعاصر من الكرامات؟

إلى غير ذلك من الأسئلة التي قدّم علماء الكلام السابقون إجاباتهم عنها[1]، وهي إجابات تتضمن الكثير من نقاط القوة، بيد أنّها تحتاج إلى المزيد من المتابعة والمواكبة، لأننا قد نكتشف أجوبة أكثر عمقًا أو دقة، هذا ناهيك بأنّ تطور الفكر الإنساني وتراكم المعارف البشرية يجرّان معهما باستمرار إشكاليات جديدة، وهي تحتاج إلى إجابات جديدة ولا يصح الجمود على ما أنتجه السلف في هذا المجال، ومن هنا فإننا نوجّه دعوة صريحة إلى ضرورة إعادة الحيوية الاجتهادية إلى علم الكلام، لأن الجمود الذي أصابه وما رافقه من تكريس لحالة التقليد كان له الكثير من التداعيات السلبيّة، وقد كتبنا[2] بشكل تفصيليّ عن هذه السلبيات.

2 ـ ما المراد بالكرامة؟

الكرامة هي لطف إلهي يجريه الله على يد بعض أوليائه بطريق غير مألوف، إكرامًا لهذا الولي، وبهذا تلتقي الكرامة مع المعجزة، ففي كليهما يتم تجاوز المألوف من قوانين الطبيعة، لكنّ المعروف بين علماء الكلام تخصيص لفظ «المعجزة» بخارق العادة الذي يظهر على يد الأنبياء، وتخصيص لفظ

(1) أنظر **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** ص 164، **والإلهيات** للشيخ السبحاني ج 2 ص 61 وما بعدها.

(2) أنظر: **جريدة بينات** الأعداد: 209، 223 ـ 224.

«الكرامة» بما يظهر على يد الأولياء، وقد فرّقوا بينهما بعدة فروق، أهمها:

أولاً: إنّ المعجزة تقترن بدعوى النبوّة، دون الكرامة.

ثانيًا: إنّ المعجزة يشترط فيها التحدي، بينما لا يشترط ذلك في الكرامة[1].

وربما يعترض على هذه التفرقة بأنّها غير دقيقة، إذ إنّ المعجزة تظهر على يد الإمام عليه السلام أيضًا، عندما يتحقّق شرطها، وذلك فيما لو وقعت إمامته موقع الإثبات، أمام المنكرين أو المشكّكين[2].

ثالثًا: إنّ الكرامة ليست باختيار الولي، بحيث كلما أرادها تحققت، بل وقوعها اتفاقي، وهذا بخلاف المعجزة[3].

---

(1) أنظر: **فلسفات إسلامية** للشيخ مغنية ص380 ـ 494.

(2) قال في النافع يوم الحشر: «قد بيّنا أنّ العصمة شرط في الإمامة، والعصمة أمر خفيّ لا اطّلاع عليه لأحد إلا الله فلا يحصل حينئذٍ العلم بها، من أيّ شخصٍ حي إلا بإعلام عالم الغيب، وذلك يحصل بأمرين:
أحدهما: إعلامه بمعصوم كالنبي صلى الله عليه وآله، فيخبرنا بعصمة الإمام عليه السلام وتعيينه.
وثانيهما: إظهار المعجزة على يده الدالة على صدقه في دعائه الإمامة.» (النافع يوم الحشر من شرح الباب الحادي عشر ص101).

(3) **شرح المواقف** للقاضي الجرجاني ج8 ص239.

وهذا الفرق هو محلّ جدل وخلاف أيضًا، لأن بعض علماء الكلام يرون أنّ أمر المعجزة بيد الله تعالى ومن صنعه وليست بيد النبي ﷺ ولا من صنعه[1]، أجل إنّ وقوعها بعد أن يأذن له الله بذلك يكون بيده ـ أقصد النبي ﷺ ـ واختياره ويكون عارفًا بذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ لفظي «الكرامة» و«المعجزة» لم يستخدما في القرآن الكريم في الإشارة إلى خوارق العادات التي تظهر على يد الأنبياء أو الأولياء، وإنما استخدم القرآن في الإشارة إلى ذلك عدة ألفاظ، وهي:

1 ـ لفظ «الآية»، وقد ورد ذلك في موارد عديدة، من قبيل ما جاء على لسان زكريا عليه السلام ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ﴾ [آل عمران: 41].

2 ـ لفظ «البرهان»، قال تعالى في معجزات موسى عليه السلام: ﴿ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ فَذَٰنِكَ بُرْهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦٓ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾ [القصص: 32].

---

(1) يذكر الإمام الخميني رحمه الله نقلًا عن العلماء أنّهم «جعلوا الكرامات والمعجزات من قبيل استجابة الدعاء وأن الحق سبحانه هو الفاعل لكل هذه الأمور»، أنظر: **الأربعون حديثًا** للإمام الخميني ص 602 دار التعارف بيروت لبنان، ط 7، 2003م.

3 ـ لفظ «البيّنة»، قال تعالى على لسان نبي الله موسى عليه السلام: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الأعراف: 105].

3 ـ الإيمان بمبدأ الكرامة

مؤكدٌ أنّ المسلم الذي آمن بما جاء في كتاب الله تعالى لا يتسنى له إنكار مبدأ الكرامة، فقد نصّ القرآن الكريم على العديد من الكرامات التي جرت على أيدي بعض الأولياء، كإحضار الذي عنده علم من الكتاب عرشَ بلقيس إلى سليمان قبل أن يرتد إليه طرفُه، أو نزول الرزق من عند الله على السيدة مريم العذراء عليها السلام عند انقطاعها لعبادة ربّها، أو حَمْلِها بالسيد المسيح من دون أب، إلى غير ذلك من الكرامات.

إلّا أنّ الأمر الذي علينا أن لا نغفله هو أنّ الكرامة بما تعنيه من خرقٍ لقوانين الطبيعة هي استثناء في حركة السُّنن الطبيعيّة الحاكمة، واستثناء كهذا لا يجري اعتباطًا أو جزافًا، بل لا بدّ من حكمةٍ موجبة لذلك، لأنّ الكرامة ليست أحسن حالًا من المعجزة، وكما أنّ المعجزة لا تتحقّق إلّا في حالات استثنائية تقتضيها، فكذلك الحال في الكرامة، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن أنّ الله تعالى لم يكن ليستجيب دومًا لاقتراحات الكافرين وطلبهم للمعجزة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فعندما رفض بعض المشركين التسليم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والإيمان به إلّا إذا جاءهم بمعجزة، من قبيل أن يفجّر لهم من الأرض ينبوعًا، أو يسقط السماء عليهم كسفًا، أو يكون له بيت من زخرف، أو

يرقى في السماء، جاءهم الجواب الإلهي: ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 93]، أي إنّ ما تطلبونه خارج عن قدرتي، لأنّي «بشر»، والبشر عاجز عن مثل ذلك إلا بتسديد إلهيّ، كما أنّ ذلك خارج عن مهمتي، لأنّي «رسول»، ومهمّتي الرسالية لا تحتّم أن يكون لي مثل هذه القدرة والسلطة التكوينية.

يقول السيد محسن الأمين العاملي رحمه الله تعليقًا على كرامة مزعومة حدّثه بها بعض الناس: «إنّ فضائل أئمة أهل البيت عليهم السلام وكراماتهم لا يشكّ فيها أحد ولكنّ كثيرًا من الكرامات التي تنقل على ألسنة الناس هي مكذوبة، لأنّ الكرامة لا تأتي عفوًا أو متى شاءها الإنسان، وعلى يد كل أحد، ومع كل مناسبة، وإنما تكون عند موجب قوي يقتضيها..»[1].

4 ـ هل حُرِمنا من الكرامات؟

وثمّة سؤال مهمّ وأساسي يطرح نفسه في المقام، وهو: هل حُرِم الإنسانُ بعد عصر النبوّة والإمامة من الكرامات؟ وهل يمكن ظهور الكرامة على يديّ مَن ليس نبيًّا ولا إمامًا؟

أعتقد أنّه لا موجب ولا دليل على انقطاع زمن الكرامات أو حرمان الإنسان بعد عصر النبوة والإمامة منها، بل إنّ ثمة أسبابًا مقتضية لاستمرار مبدأ الكرامة، ومن أبرزها ـ بالإضافة

---

(1) **رحلات السيد محسن الأمين**: ص145.

إلى ما تمثّله الكرامة من لطف إلهي يريد الله من خلالها إكرام بعض العباد ـ تعزيز موقع الدين والإيمان بالغيب في النفوس، لأن ظهور الكرامات وخوارق العادات على أيدي بعض الأولياء هو أمر يؤكد عجز الإنسان ومحدودية علمه، ما يفرض عليه أن يبتعد عن «الكبرياء العلمي» والتسرع في إنكار الغيبيات، وهذا بطبيعة الحال سوف يعطي الدين مستندًا ودليلًا على وجود الغيب، ولا سيما في هذا العصر الذي تسوده المادة وتكثر فيه التشكيكات، بحيث إنّ بعض أبنائه لم يعودوا يؤمنون إلّا بالمحسوسات.

هذا مع العلم أنّ الإنسان لو تأمل بعين الإنصاف في خلق نفسه أو في آفاق السماوات والأرض فإنّه سيرى آيات الله ودلائل عظمته بادية في كل ظاهرة من ظواهر هذا الكون الفسيح، بيد أنّ ألفة الإنسان بالمحسوس وأنسه بالقوانين الطبيعية السائدة قد يجعلانه لا يرى دلالتها على عظيم قدرة الخالق وجميل صنعه وبديع فعله، ولا يهتزّ وجدانيًا إزاء كل الظواهر الطبيعية من حوله، بقدر ما يهزّه حدث عادي خارق للمألوف، مع أنّ هذا الحدث لا يرقى في دلالته على عظيم قدرة الله وجليل صنعه إلى مستوى أقل الظواهر الكونية المألوفة والمعيشة.

إذًا يمكن القول: إنّ لطف الله لا ينقطع، وإنّ الإنسان بعد عصر النبوات لم يُحرَم من ألطاف الله تعالى وكراماته، أليست استجابة الله تعالى لدعاء عبده الذي انسدّت في وجهه كلّ السبل العادية وإنقاذه مما هو فيه مما لا تساعد عليه

السنن الطبيعية هو كرامة إلهية؟ ألم يسمع الكثيرون منا أو يروا شخصًا هنا أو هناك مبتلى بمرض عضال لا أمل في الشفاء منه بحسب القوانين الطبية، ولكنّه تعافى منه بطريقة إعجازية أثارت استغراب الأطباء ولم يجدوا لها تفسيرًا علميًا؟ ويتبيّن لاحقًا أنّ هذا المريض قد دعا الله بقلب ملؤه الأمل والإخلاص فاستجاب الله دعاءه وشفاه مما هو فيه، وهكذا قد سمعنا أو رأينا بعض الأشخاص ممن كان في مضيق لا مفر ولا نجاة منه لأحد، وإذ بالمدد الإلهي يأتيه من حيث لا يحتسب، أليس هذا أو ذاك دليلًا على استمرار الكرامة واللطف الإلهيين؟

5 ـ موقع الكرامة في إثبات العقيدة

ولكن ما هو موقع الكرامة في إثبات المعتقدات؟

لا شك أنّ للكرامة إذا ما تسنى لنا إثباتها ـ ولا سيما في زماننا هذا الذي تجتاحه الأفكار والفلسفات المادية المختلفة ـ دورًا إيجابيًا طيبًا لمصلحة الدين والمتديّنين، فإنّها تشكّل ـ كما أسلفنا ـ دليلًا ومستندًا على وجود عالم من الغيب خارج نطاق المحسوسات، كما أنّها تساهم في تعزيز القناعات الدينيّة، لأنّها تمثل برهانًا حسّيًا ينزل بالفكرة من تجريدها العقليّ إلى عمقها الوجداني، وهذا ما يستفاد من طلب النبي إبراهيم عليه السلام من الله تعالى أن يريه كيفية إحياء الموتى، قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا

ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 260].

بيد أنّ الأمر الجدير بالمعرفة والمدارسة هو أنّ الكرامة قد لا تمثّل البرهان الفاصل ـ فضلًا عن أن يكون الوحيد ـ في إثبات صحّة المعتقدات والمذاهب، إلّا إذا ثبت لنا أنّ الله تعالى لا يمكّن أحدًا منها ما لم يكن صاحب دعوة محقّة، كما جرى لنا مثل هذا الجزم والاعتقاد في خوارق العادة التي تظهر في زمان النبوّات، حيث إنّ العقل حاكم بقبح إظهار المعجزة على يد الكاذب، وإلا لزم إغراء الناس بالجهل وتضليلهم[1]، ولا تتم الحجة بذلك عليهم، مع أنّ الله تعالى قد توعّد بإتمامها، قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: 149].

(1) يرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر أنّ هذا الاستدلال (وهو قبح إجراء المعجزة على يد الكاذب، لكونه تضليلًا) غير صحيح، مع أنّه الاستدلال الرسمي لعلم الكلام منذ وُجد وحتى الآن، والوجه في عدم صحته أنّ المعجز إن لم يكن في نفسه ـ وبصرف النظر عن قبح التضليل ـ دليلًا على صدق مدعي النبوّة، فلا يكون في إجرائه على يده أي تضليل، وأما إن كان ـ في نفسه ـ يمثّل دليلًا على صدق النبي ﷺ (كما هو الصحيح بنظره) فلا نحتاج بعدها إلى الاستعانة بمسألة قبح التضليل، لأنه يكون من قبيل ضم الحجر إلى الإنسان، وقد ناقشه أستاذنا السيد الحائري في ذلك مصحّحًا الاستدلال المذكور، أنظر: **مباحث الأصول** للسيد الحائري تقريرًا لدروس السيد الشهيد رحمه الله، الجزء الأول من القسم الثاني ص 423.

وبعبارة أخرى: إنّ إظهار المعجزة على يد مدَّعي النبوة أو الإمامة كذبًا وزورًا يؤدّي إلى تضليل الناس وخداعهم، وهذا خلاف الحكمة، وقد تنزّه الله عن فعل ذلك، هذا في عصر النبوّة والإمامة، وأمّا بعد انتهاء هذا العصر ـ كما هي حال زماننا هذا ـ فهل إن ظهور خارق العادة على يد أحد من الناس هو دليل قاطع على صدقيّة دعوته؟

والجواب: إنّ الأمر ليس بهذا الوضوح، ولا دليل من العقل أو النقل يحتّم ذلك، وهذا ما نبّه عليه بعض الأعلام من أنّه ليس كل خارق لقوانين الطبيعة هو كرامة، إذ ربما كان ذلك على تعبير القرآن الكريم استدراجًا، يقول السيد التنكابني تعليقًا على بعض الخوارق التي تصدر من الصوفية أو تظهر على أيديهم: «إنّ خوارق العادات تصدر عن المحقّ والمبطل فلا يجب إنكار ذلك من جماعة الصوفية خذلهم الله! ولا يجوز أن يجعل ذلك دليلًا على حقّانية مذهبهم، بل قد ينال بعض الأشقياء هذه المرتبة من باب الاستدراج.. فالفريقان من أهل الكفر والطغيان وأهل الإيمان واليقين يمكن أن يبلغا هذه المرتبة على حسب الاستعداد والمصالح الكاملة، كما نلحظ ذلك في بعض أهالي الهند وما يقومون به من الرياضات المختلفة في بيوت الأوثان..»[1].

وخلاصة القول: إنّه لا يمكننا البتّ بأنّ خارق العادة هو

(1) **قصص العلماء**: ص44.

كرامة إلهية، وأعود وأكرر إنّ هذا الأمر بحاجة إلى دراسة كلامية متأنية.

وفي ضوء ذلك لا يجوز أن نرهن إيماننا بالنبي ﷺ أو الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بظهور كرامة أو عدم ظهورها، بل إنّ علاقتنا بالنبي ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام هي أسمى وأرفع وأجلّ من أن نرهنها لثبوت كرامة هنا أو هناك، فما لدى النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من خزائن علم ومعرفة تغني العقل والروح وتمدّنا بالنور الصافي الذي لا تشوبه شائبة هي خير دليل على سموهم وعظيم شأنهم وارتباطهم بالمبدأ الأعلى، وهي خير مقنع لنا بضرورة اتباعهم والارتواء من معينهم واستلهامهم في كل ما نحتاج إليه في حياتنا.

6 ـ «كل ما طرق سمعك فذره في بقعة الإمكان»

وبما أنّ الكرامة ـ كما أسلفنا ـ تمثّل استثناءً في حركة السنن، فيتحتم علينا أن نتثبت من حدوث الاستثناء وحدوث موجبه، قبل أن نتسرع ونتورط في الإيمان به وترويجه، وهذا لا يبرر لنا التسرع فى نفي الأمر أو الاستخفاف به، فلا المسارعة إلى إعلان الإنكار ورمي الظاهرة المفترضة بالخرافة أمر صحيح، ولا المسارعة إلى الإيمان بالشيء وتقديمه على أنّه كرامة وبناء الاستنتاجات على ذلك هي أمر صحيح، فالأمر المنطقي هو أن نضع الظاهرة المفترضة في دائرة الإمكان، طبقًا لما نقل عن ابن سينا: «كل ما طرق سمعك

فذره في بقعة الإمكان حتى يذودك عنه واضح البرهان»[1].

وفي الوقت الذي نرفض فيه المسارعة إلى الإنكار قبل التثبّت، أو المسارعة إلى الاعتقاد بالشيء دون دليل، فإننا نرفض أيضًا تخوين هؤلاء أو هؤلاء، فمن ناحية أخلاقية وفي ضوء المعايير الشرعية لا يحق لنا اتّهام من أنكر هذه الكرامة بأنّه ناقص الإيمان وضعيف الاعتقاد، أو رميه بـ «الوهابية المقنّعة»، وهي الصفة التي يروق البعض أن ينبز بها كلّ مَن يخالفه في الرأي في مثل هذه القضايا العقدية التفصيلية الخاضعة للنظر الاجتهادي حتى داخل المدرسة الواحدة، مع أن هذا البعض يقدم نفسه باعتبار أنّه «أستاذ في الأخلاق والعرفان والحكمة»، وفي الوقت عينه لا يحق لمن لا يؤمن بهذه الكرامة أو تلك أن يتهم من آمن بها بأنّهم أناس خرافيون أو لا عقلانيون، فربما كان لهم من المبرّرات ما يسمح لهم بهذا الاعتقاد.

وتجدر الإشارة إلى أنّه ربما كان ضرر المسارعة إلى التصديق مع ترويج الأمر على أنّه كرامة أكبر من ضرر المسارعة في الإنكار، لأنّ التصديق والترويج سينعكسان سلبًا على صورة الجماعة والمذهب الذي تنتمي إليه.

---

(1) أنظر مضمون هذه القاعدة في كتابه: **الإشارات والتنبيهات** ج 4 ص 160.

7 ـ «قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَانَكُمۡ»

ثم إنّه وبعد وضع المسألة في دائرة الإمكان تأتي مرحلة جديدة، وهي مرحلة إقامة الدليل، والمُطالَب بالدليل في المقام ليس النافي للكرامة، بل المثبت لها، أي الذي يزعم وجود ظاهرة غير طبيعيّة ومخالفة لحركة السنن، والمنهجيّة العلميّة تفرض علينا وضع كل الاحتمالات المتصوّرة أمامنا دون أن نستبعد أي احتمال منها، لنتساءل:

هل لهذه الظاهرة تفسير علمي واضح أم لا؟

هل هي «مفبركة» ومخترعة لبعض الأغراض المادية أو السياسية والمذهبية التعبوية؟

هل ثمة أمر طبيعي قد حدث وخاله الناس اشتباهًا على أنهّ كرامة؟

أم لا هذا ولا ذاك، وينحصر تفسير الظاهرة بتفسير واحد، وهو أنّها ظاهرة غريبة وخارجة على القوانين المعتادة، الأمر الذي يفتح الباب واسعًا أمام احتمال الكرامة؟

وهكذا يتبيّن أنّ احتمال الكرامة لا يمكن إثباته إلّا بعد استبعاد احتمال التفسير الطبيعي والعلمي للظاهرة، واستبعاد احتمال «الفبركة» والاختراع أيضًا، واستبعاد احتمال ثالث وهو احتمال الاشتباه، وبعد نفي هذا وذاك واستبعاد كلّ هذه الاحتمالات قد لا نجد مفرًّا من قبول التفسير الغيبي للظاهرة الذي يتمثّل بخرق قوانين الطبيعة.

ولا يخفى أنّ إثبات احتمال الكرامة (من بين الاحتمالات المتقدمة) ليس بهذه البساطة، بل ربما كان أضعف الاحتمالات في المسألة، لا لأنّه احتمال واحد وإزاءه أو في مقابله عدة احتمالات ولا يمكن إثباته إلّا بنفيها فحسب، بل لأنّه (أي احتمال الكرامة) بطبيعته احتمال مخالف لحركة القوانين الطبيعية التي جرت عليها سنّة الله في الكون، لأنّ الله أبى أن تجري الأمور إلا بأسبابها، كما نصّت عليه بعض الروايات الواردة عن بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام[1].

وممّا يزيد هذا الاحتمال وهنًا ويقوّي الاحتمال المقابل له ـ سواء كان هو احتمال وجود تفسير علمي للظاهرة أو احتمال أنّها «مفبركة» ومخترعة بعناية ودقّة ـ هو تطوّر وسائل المعرفة العلميّة والتقنية وما يمكن أن تصنعه من عجائب وغرائب، كما أنّ ما هو شائع عند بعض الناس من الالتزام الصارم بنظام خاص في تصفية النفس وتهذيبها وحملها على بعض الأعمال القاسية تهيّئ للإنسان القيام بأعمال عجيبة وأفعال غريبة يعجز عنها الإنسان العادي هو الآخر سبب إضافي يمنع أو يضعف من تصنيف العمل في دائرة الكرامة أو خارق الطبيعة.

وغنيّ عن البيان، أنّ الدعوة إلى التثبت قبل إصدار

---

(1) في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «**أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكل سبب شرحًا، وجعل لكل شرح علمًا..**»، أنظر: **الكافي**، ج1 ص 183.

الأحكام والمسارعة إلى التصديق بالأمر وترويجه، لا تنمّ عن ضعف في الإيمان كما قد يتخيّله بعض الناس، بل إنّ الأمر على العكس من ذلك تمامًا، فالدعوة إلى التثبت هي دليل إيمان ومن مقتضيات التدين، لأن المنهج القرآني قد نهى عن اقتفاء الظنون والعمل بها، لأنها ليست مصدرًا سويًا لبناء المعرفة ولا لتأصيل العاطفة ولا لحركة السلوك، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]، كما أنّ القرآن الكريم قد أكّد بشكلٍ جليّ أنّ ميزان الصدق والكذب هو في توافر البرهان وعدمه، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 111]، فالصادق في دعواه هو الذي يقيم عليها دليلًا وبرهانًا، بينما علامة الكذب والكذّاب هي في ضعف حجته وبرهانه.

مثال على تثبت العلماء

من ذكريات أيام الدراسة في حوزة قُم أنّ بعض المشايخ جاء ذات يوم وهو يتأبط كتابًا له وهو معتزّ بتوفيق الله له لتأليفه، والكتاب يتحدّث عن «الشجرة المعجزة» التي ترشح دمًا في عاشوراء، وطلب من بعض أساتذتنا أن يكتب له تقديمًا يؤيّد فيها ما جاء في الكتاب، ولأنّ هذا الأستاذ كان عالمًا دقيقًا ولا يُؤخذ بالعواطف والإشاعات، وفي الوقت عينه لا يريد أن يظهر بمظهر من ينكر كرامات أهل البيت عليهم السلام قال

لذاك الشيخ: أنا على استعداد لكتابة مقدّمة تؤيّد مضمون هذا الكتاب، لكن بشرطين:

الأول: أن تجلس تحت هذه الشّجرة مدّة سنة كاملة، ليتسنّى لك ولنا التثبّت والتأكد أنّ هذه الشجرة لا تنزف طوال أيام السنة ولا تخرج منها هذه المادة إلا في يوم عاشوراء.

الثاني: أن تلاحظ بنفسك أو تأتينا بدراسة موثوق بها عن أشجار أخرى من هذه الفصيلة نفسها تُبيّن ما إذا كان لهذا النوع من الأشجار خاصيّة طبيعية في بعض فصول السنة تؤدّي إلى خروج هذه المادة الحمراء.

وأخال أنّ صاحبنا لمّا سمع بهذين الشّرطين الدقيقين والعلميّين عرف الجواب وآيس من أن يحصل على شهادة مجانية لترويج كتابه.

مثال آخر: عدم التصديق لا يعني التكذيب

وكما أنّ عدم التصديق بكرامة هنا أو هناك لا يعني ضعفًا في الإيمان، فإنّه لا يعني أيضًا تكذيب مدعي الكرامة، فمدعي الكرامة قد يكون ثقة جليلًا ولا يتهم بالكذب والتزوير، ومع ذلك قد لا يمكننا تصديقه والأخذ بما يقوله، لأننا قد نعلم باشتباهه في ما ادّعاه، والوثاقة والجلالة لا تعنيان العصمة عن الخطأ والاشتباه، وهذا ما تنبّئك به القصة التالية التي أعرفها عن قرب:

كان لدى أحد المؤمنين حفيد مصاب بمرض نفسي يُعرف بـ «التوحّد»، وهو مرض لا علاج له، وبدافع إيمانيّ وثقة عظيمة بالله قرّر الرجل أَخْذ حفيده لزيارة مقام السيدة زينب عليها السلام في سوريا، ليطلب من الله تعالى ببركتها وكرامتها أن يمنّ على حفيده بالشفاء، وهكذا كان، فذهب الرجل مصطحبًا حفيده ومعه أيضًا أم الطفل وجدّته، وأُدخل الطفل إلى المقام من جهة النساء، وأخذت أمّه وجدّته تدعوان الله تعالى بشفائه، وتقولان له، أي للطفل: قل: يا الله شافني بحق السيدة زينب، أو قل: «يا ستّي زينب»، أو غيرها من الكلمات، والصبيّ واجم لا ينطق بكلمة ولا يردّ على طلبهما، وهنا اجتمع عدد من النسوة حول الطفل وأخذن يقلن له بإلحاح: «قل يا ستي زينب»، وعلى كثرة الإصرار ردّد الطفل معهنّ تلك الكلمة، قائلًا: «يا ستي زينب»، وما أن سمعته النسوة ينطق بها حتّى انتزعنه من يَدَيّ أمه وحملنه على الأكفّ وأخذن يطفن به في أرجاء المقام وهنّ يهتفن ويصرخن بصوت عال: «حدثت معجزة.. نطق الصبي الأخرس»! وقد ضاع وسط هذه الضوضاء صوت الأم وهي تصرخ بهاتيك النسوة: دعوا ابني فإنّه يتكلّم من الأساس وليس أخرس!!

إنّ هؤلاء النسوة عندما يتحدّثن في بلدانهن عمّا رأته أعينهنّ من «كرامة» فلسن بكاذبات، ولكنّهن بالتأكيد واهمات.

8 ـ الرجوع إلى أهل الخبرة

ثمّ إنّ الذي يدرس الظاهرة ويفند الاحتمالات المشار إليها ليس عامة الناس، وليس بالضرورة أن يكون من صنف علماء الدين، بل هم أهل الاختصاص الموثوق بهم، فعندما نكون أمام «كرامة» تتحدّث عن شفاء إنسان من مرض عضال ـ مثلًا ـ فمن الطبيعي أنّ الذي يؤكّد شفاءه هم الأطباء، ولذا من المفترض أن نسألهم عن مدى حصول الشفاء فعلًا وما هو تفسيرهم ذلك؟ إذ ربما قدّموا لنا تفسيرًا علميًا معقولًا لشفائه، وعندما نكون أمام ظاهرة كخروج سائل يشبه الدم من شجرة معينة (كما في الشجرة التي يزعم البعض أنها ترشح دمًا في يوم عاشوراء) أو من جدار أحد المقامات (كما في رشح الدم المزعوم في مقام «السيدة خولة» في بعلبك)، فعلينا الرجوع إلى علماء مختصّين بالتركيبات الكيميائية، فلعل ثمة مزيجًا أو تركيبًا كيميائيًا معيّنًا أدّى إلى حدوث هذه «الظاهرة» إمّا بصورة طبيعية وإما بصورة مفبركة، وعلينا أيضًا الرجوع إلى المختصّين بالشأن الفنّي التصويري، فلعلَّ ما نراه بصورة دم هو نتيجة بعض المؤثّرات الضوئية التي توهم الباصرة بأنّه دم، أليس ذلك ممكنًا ونحن في عصر العجائب؟

والسؤال: أين اللجان التي تشكّلت على هذا الصعيد أمام الظاهرة المدّعاة، وأمام هذا السيل من الكرامات التي نسمع عنها باستمرار؟

إنّ ما نراه لدى المسيحيّين على هذا الصعيد (وبصرف النظر عن مدى تصديقنا بما يُحكى من «كرامات» في أوساطهم) هو أنّهم عندما يتداول الناس الحديث عن ظاهرة من هذا القبيل تمّت على يديّ راهب أو في «مقامه» كأن يُحكى عن عمليات شفاء المرضى أو غيرها من «الكرامات» المدّعاة يعملون على تشكيل لجان متخصّصة ومحايدة وموثوق بها وتعمل على دراسة الظاهرة دراسة متأنّية قد تمتدّ سنين طويلة قبل إصدار الحكم بتأكيد «الكرامة» و«تطويب» صاحبها قدّيسًا أو نحو ذلك ممّا هو معروف عندهم.

9 ـ الكرامة وإثبات صدقية المقام

ما مدى دلالة الكرامة على صدقيّة المقام الذي لا دليل على صدقيته؟

والجواب عن ذلك قد فصّلناه في بعض المؤلفات[1]، وخلاصة القول في ذلك: إنّ الكرامة تارة تحدث في مقام ثابت الصدقيّة، كما لو حدثت في جوار قبر النبي الأكرم ﷺ، أو في بيت الله الحرام وفي جوار الكعبة المشرفة، أو في مقام أبي عبد الله الحسين عليه السلام. وهنا يكون التصديق بالكرامة بعد التثبت من حدوثها من مؤشّرات الإيمان، وأمّا لو حدثت الظاهرة الغريبة في المقامات التي لم تثبت صدقيتها، إمّا لعدم ثبوت وجود

(1) أنظر: كتاب «**المقامات الدينية ـ المشروعية، الأهداف، الضوابط**» ص 42.

الشخصية التي بُنِي المقام باسمها، وإما لعدم ثبوت اعتبار هذه الشخصية من الناحية الدينيّة، وإما لعدم ثبوت دفنها في هذا المكان، فهنا لا يمكننا الجزم بأنّ حدوث الظاهرة يُعدّ شاهدًا على صدقية المقام، وفي الحدِّ الأدنى فإنّ ذلك لا يمثِّل دليلًا قطعيًا على الصدقيّة في المجالات المُشار إليها.

10 ـ وسائل إثبات الكرامة

وأخيرًا يبقى لدينا سؤال مهمّ، وهو أنّه كيف يتسنّى لنا إثبات الكرامة أو المعجزة عندما تكون غائبة عن أعيننا؟

والجواب عن ذلك أنّ الحادث الخارق للعادة تارة يكون بمرأى ومسمع من الإنسان، وفي هذه الصورة يكون أمر إثبات كونها كرامة سهل المؤونة، ولا نحتاج إلّا إلى التحقق من كونها أمرًا خارقًا للعادة، وأخرى يكون بعيدًا عن ناظريه بعدًا زمانيًا أو مكانيًا، وفي هذه الصورة نكون بحاجة ـ بالإضافة إلى إثبات كون الحادث معجزًا ـ إلى أن تكون الوسائط الناقلة للحادث المعجز مفيدة لليقين، ولا يعتمد في ذلك على أخبار الآحاد ولا على غيرها من الظنون، لأنّ بناء المعتقدات يحتاج إلى أدلة مورثة لليقين، كما هو ثابت في محلّه.

وعلينا هنا التنبيه إلى أنّ المعجز كلّما كان حدثًا كبيرًا يتّصل بظاهرة تكوينية ظاهرة للعيان كان إثباته بحاجة إلى مؤونة زائدة، لأنّ إعجازية الحدث تعني أنَّ دواعي نقله متوافرة، وكونه ظاهرة كونية بادية للعيان يفرض أن ينقله الكثيرون، فإذا انفرد البعض بنقله، فهذا يبعث على التشكيك في أصل حدوثه.

المفردة السابعة

هل أُرْسِل النبيّ ﷺ إلى الجنّ؟

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [سبأ: 28].

يسود اعتقاد في أوساط المؤمنين مفاده: أنّ النبيّ ﷺ مرسل إلى الإنس والجنّ، وأنّ الإمام عليه السلام هو إمام الإنس والجنّ، وقد دخل ذلك في بعض الزيارات حيث يُخاطب بعض الأئمة عليهم السلام بعبارة: «السلام عليك يا إمام الإنس والجنّ»، والسؤال: هل هناك ما يثبت أنّ النبيّ ﷺ ـ أيّ نبيّ كان ـ هو مرسل إلى الإنس والجنّ؟ وأنّ الإمام عليه السلام هو أيضًا إمام الإنس والجنّ؟

وقد سُئِلْتُ أخيرًا عن هذا الأمر وأجبت عنه إجابة مختصرة، ولكنّني أحببت إيلاء هذا الموضوع حقّه، لأنّه يتّصل بشكلٍ وثيق بتصوّرنا العَقَائديّ حول شخصيّة المعصوم ووظيفته ودوره في الحياة.

ومع أنّ بعض العلماء قد ذهب إلى تبنّي هذا الرأي، وهو توسيع صلاحيات النبيّ ﷺ لتشمل الجنّ، مُضافًا إلى الإنس، وعلى رأس هؤلاء العلاّمة الحلّي رحمه الله، حيث قال في

كتابه الكلاميّ الشهير «شرح تجريد الاعتقاد»: «وسورة الجنّ تدل على بعثته ﷺ إليهم»[1].

لكنّ الظاهر أنّ هذا الرأي لا يخلو من علامات استفهام عديدة، إذ ليس هناك أدلّة صحيحة ومقنعة تثبت أنّ الأنبياء عليهم السلام، مرسلون للجنّ، كما هم مرسلون للإنس، بل إنّ الشواهد المختلفة تدلّل على أنّ الأنبياء أُرسلوا لبني الإنسان فقط، وفيما يلي نبيّن هذا الأمر من خلال النقاط التالية:

أولًا: دراسة المسألة على ضوء القرآن الكريم

نلاحظ أنّ القرآن الكريم يتحدّث عن أنّ النبيّ ﷺ مرسل لبني الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [سبأ: 28]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158]، وهكذا الحال في سائر الأنبياء، قال تعالى: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ [النساء: 165]، وكلمة «الناس» يُراد بها الإنسان فقط، دون الجنّ، كما هو مدلولها العرفي، وتقتضيه أيضًا قرينة المقابلة في قوله تعالى في سورة الناس: ﴿مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: 6]، فإنّ العطف ظاهر

---

(1) **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** ص488.

في المغايرة، ولم نجد في آية من الآيات القرآنية ما يدلُّ على أنّ نبيًّا من الأنبياء عليهم السلام قد أُرسل إلى الجنّ، ليكون نبيًّا لهم وتكون رسالته حُجّة عليهم.

وهكذا نجد أنّ الله تعالى يحدّثنا في العديد من آياته أنّ القرآن الكريم هو رسالة بُعث بها النبيّ ﷺ إلى الإنس، ليكون ـ أي القرآن ـ كتابًا ودستورًا لهم وحُجّةً عليهم، وليس هناك ما يشير إلى أنّه رسالة للجنّ أيضًا، أو أنّهم ملزَمون باتّباعه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الأسراء: 89].

أجل، إنّ كون القرآن هو رسالة الله إلى الإنس لا يمنع من استفادة الجنّ من هديه وتعاليمه وإرشاداته ودروسه التي تتناغم مع الفطرة والوجدان، وتدعو إلى الارتباط بالله وحدَهُ، ورفض الشرك والبغي والعدوان.. إلى غير ذلك من التعاليم التي يشترك في الإفادة منها الإنس والجان، ونحن نعلم أنّ الجنّ مكلّفون، كما الإنس، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].

وإن سألتَ: إنّ الله تعالى قد حدّثنا في كتابه في سورة «الجنّ» عن استماع نفر من الجنّ إلى رسول الله ﷺ وذهابهم إلى قومهم وإبلاغهم بهذا الأمر وإيمان بعضهم به، أفلا يدلُّ هذا على أنّه ﷺ مُرسَل إليهم؟

قلتُ في الجواب: إنّ هذا لا يدلّ بوجهٍ على أنّه ﷺ

كان مرسلًا إليهم، أو أنّ من وظيفته أن يبلِّغهم الرسالة الإسلامية ووحي السماء، كما كان مكلّفًا تبليغها إلى بني الإنسان، بل إنّ قوله تعالى في مستهل سورة الجنّ: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: 1]، يوحي بأنّ النبيّ ﷺ لم يكن على اطّلاع أو معرفة باستماعهم إلى ما يتلوه من كتاب الله تعالى حتّى أخبره الله بذلك وأطلعه عليه، فلو كان ﷺ رسولًا إليهم فمن الضروري أن يُعْلِمَه الله في بادىء الأمر بذلك، ليكون على بصيرة بمن أُرسل إليهم، ومَنْ يدخل في نطاق دعوته.

وأمّا قول بعض الجنّ لمّا استمعوا لآيات القرآن: «فآمنا به»، فهو أيضًا لا يدلّ على أنّ إيمانهم ناشىء عن كونه ﷺ مرسَلًا إليهم، بل غاية الأمر أنّهم لمّا استمعوا إلى الهدى وحقائق الإيمان التي تضمّنتها آيات القرآن ـ وكان ذلك في المرحلة المكّية حيث نزلت سورة الجنّ ـ أذعنت لها نفوسهم وآمنوا بها، لأنّها حقائق وجودية ولا يختصُّ هديها بالإنس دون الجنّ، أو أنّها تكاليف شرعيّة وإرشادات أخلاقية تشمل كلّ المكلّفين ومنهم الجنّ، ومن خلال ذلك يتّضح لك أنّ ما أفاده العلامة الحلّي حول دلالة سورة الجنّ على كونه ﷺ مرسلًا إليهم غير تامّ.

وإنّ سألتني: ماذا عن الجنّ الذين سخرّهم الله تعالى لبعض أنبيائه، وهو سليمان ﵇، قال تعالى حاكيًا عن لسان هذا النبي ﷺ: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ

بَعْدِيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ * فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ * وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ * وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلْأَصْفَادِ * هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: 35 ـ 39].

وفي مجموعة أخرى من الآيات يقول تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌۖ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِۖ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍۚ ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًاۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ * فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُواْ فِي ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾ [سبأ: 12 ـ 14].

كان الجواب: إنّ هذه الآيات لا يُستفاد منها أنّ سليمان عليه السلام كان مرسلًا إلى الجنّ، لأنّها تتحدّث عن أنّ الله سخّر له بعض الجنّ، والتسخير لا يدلّ على أنّه كان مرسلًا إليهم، كما هو مرسل لبني الإنسان، فإنّ التسخير يعني أنّ له عليهم ما يشبه السلطة التكوينية، وأنّهم منقادون لأمره وإرادته، ولذا قال تعالى: ﴿وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلْأَصْفَادِ﴾ [ص: 38]، أما النبوّة والرسالة فإنّها تُمنح للرسول فهي سلطة تشريعية على المرسَل إليهم، لا سلطة تكوينية، ولذا كان ممكنًا لأتباع النبيّ داوود عليه السلام من بني الإنسان أن يتمرّدوا على أوامره ورسالته، وأمّا الجنّ فكانوا جنودًا مقهورين لإرادته.

وممّا يؤيّد ما نقول من أنّه لم يكن رسولًا إليهم، أنّ

المستفاد من الآيات أنّ المسخَّرين لسليمان عليه السلام هم بعض الجنّ وليس جميعهم، لأنّ المجموعة الأولى من الآيات المتقدّمة ذكرت تسخير «الشياطين» له، والشياطين كما هو معلوم هم طائفة من الجِنّ، وأمّا المجموعة الثانية فهي تذكر أنّ (مِنَ الجنّ مَن يعملُ بين يديه)، و«مِن» تفيد التبعيض كما هو معلوم، ولذا نُقل عن ابن عباس أنه قال: «وفي هذا دلالة على أنّه قد كان من الجِنّ مَن هو غير مسخّر له»[1].

ثانيًا: دراسة المسألة في ضوء أحكام العقل

ثم لو قاربنا المسألة من زاوية عقلية لأمكننا القول: إنّ مقتضى الحكمة أن لا يكون الرسول من غير جنس المُرسَل إليهم، لأنّه بذلك لن تتحقّق إقامة الحُجّة عليهم بشكلٍ تامّ، ولا تنقطع أعذارهم وحُجَجُهم، ولا سيّما أنّ الرسول ليس مجرّد ساعي بريد يقوم بإيصال الرسالة وينتهي دوره، بل إنّه قدوة للناس ومثلٌ أعلى لهم من خلال سلوكه وأفعاله، بحيث يخالطهم ويخالطونه، ويعيش معهم ويتحسّس آلامهم وهمومهم، ولهذا فليس منطقيًا أن يكون المرسل إلى بني الإنسان من جنس الملائكة، لأنّ المَلَك إنّما يُبعثُ كرسولٍ إلى مَنْ كان من جنسه، قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 95]. وهكذا ليس منطقيًا أن يكون المرسَل إلى بني

---

(1) **بحار الأنوار**، ج60 ص52.

الإنسان من الجِنّ، لأنّه بذلك لا تقوم الحُجّة على الإنس، إذ لهم أن يحتجّوا ويتذرّعوا بأنّ هذا الرسول ليس من جنسنا، وإنّما هو من جنس مختلف، وهو يملك من الطاقات والقدرات ما لا نملك، ولا يمكننا بالتالي الاقتداء به.

وفي المقابل، فإنّ العكس أيضًا صحيح، أي إنّه ليس منطقيًا أن يكون المرسل إلى الجِنّ من جنس البشر، للسبب المتقدّم نفسه، وهو أنّه قد لا تقوم بذلك الحُجّة الكافية على الجِنّ، وعلى ضوء هذا، فمن الطبيعيّ أن يكون هناك رُسُل إلى الجنّ من جنسهم، كما أنّ هناك رسلًا إلى الإنسان من جنسه.

والمماثلة في الجنس بين الرسول والمرسَل إليهم تُستفاد من قوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَاۖ وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: 130]، فإنّ ظاهر قوله «رُسُلٌ مِنْكُم» كون الرُّسل من الجنسين، الإنس والجنّ.

وما يُقال عن النبيّ ﷺ في هذا المجال يُقال بعينه عن الإمام عليه السلام.

ثالثًا: دراسة المسألة على ضوء السُّنّة والتاريخ

أمّا لو قاربنا المسألة من زاوية السُّنة الشّريفة، فإنّ أوّل ما يلفت النظر هو أنّ ملاحظة سيرة الأنبياء عليهم السلام

ولاسيّما خاتمهم ﷺ، وهكذا ملاحظة سيرة الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) لا تساعد أو تشهد ـ بشكل يُوثَق به ويُطمَئن إليه ـ لإمامتهم للجنّ، لأنّ النبوّة والإمامة لو كانت تشمل الجنّ فإنّها تفرض على النبيّ ﷺ والإمام (عليه السلام) تُجاه الجنّ المرسَل إليهم القيام بواجب الدعوة والتبليغ والإرشاد لهم، كما أنّ ذلك يفرض بطبيعة الحال أن يأتيه بعض الجنّ ليحدّثهم ويخطب فيهم ويعلّمهم، ويبيّن لهم شرائع دينهم، وربّما اقتضى الأمر أن يغيب النبيّ ﷺ أو الإمام (عليه السلام) أيامًا أو ساعات للاختلاء بالجِنّ وحلِّ مشكلاتهم ومواجهة أو محاربة الفَسقَة أو الكفرة منهم، إلى غير ذلك ممّا يقتضيه واجب الدعوة والرسالة على فرض كونه مرسلًا إليهم، مع أنّ الروايات والمصادر التاريخية لا تتحدّث عن شيء من ذلك، باستثناء ما قد يرد في بعض أخبار الآحاد التي لا تنهض لإثبات هذا الدور الكبير والمهمّة الشاقة.

وإليك بعض ما عثرنا عليه من الروايات التي قد يُستدلّ بها لإثبات سعة مهمّة النبيّ ﷺ لما يشمل الجِنّ:

الأولى: ما رواه الشيخ المفيد في الإرشاد عن ابن عباس، من أنّ نفرًا من الجِنّ أضمروا الكيد لرسول الله ﷺ وإيقاع الشرّ بأصحابه، فدعا ﷺ أميرَ المؤمنين (عليه السلام) وأرسله لقتالهم، مستعينًا عليهم بالقوّة التي أعطاه الله إياها، ومتحصنًا منهم بأسماء الله تعالى، وأنفذ ﷺ مع عليّ (عليه السلام) مِائةَ رجل، ليكونوا إلى جانبه ويمتثلوا أمره، فذهب الإمام (عليه السلام) إلى وادي

الجنّ «وهو يتلو القرآن عليهم ويومي بسيفه يمينًا وشمالًا»، حتى قضى عليهم(1).

ويلاحظ على ذلك أنّ هذا الخبر ـ لو صح سندًا ـ فإنّه لا يدلّ على أنّ النبيّ ﷺ كان مرسلًا إليهم، أو أنّه قد أرسل عليًا عليه السلام لقتالهم، بسبب رفضهم الإيمان به، وما جاء في نهاية القصة من أنّ الذين بقوا منهم جاؤوا إلى النبيّ ﷺ فأسلموا، ليس ظاهرًا في المدعى أيضًا، بل غايته أنّ هؤلاء الذين كادوا له وأضمروا الشرّ جاؤوا إليه ـ بعد إرساله عليًّا عليه السلام لقتالهم ـ معلنين انقيادهم وإسلامهم له واتّباعهم لأمره، وعدم التمرّد عليه.

الثانية: ما ورد في الحديث عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ الله أرسل محمدًا ﷺ إلى الجنّ والإنس وجعل من بعده اثني عَشَرَ وصيًّا..»(2).

إلّا أنّ هذا الحديث لا يمكن الركون إليه في إثبات هذه المسألة، لجهالته سندًا، كما وصفه المجلسيّ في مرآة العقول(3)، وبصرف النظر عن ضعفه سندًا، فهو لا يصلح لإثبات هذا الدور الكبير للنبي ﷺ، ولا يمكن بناء عقيدة دينية

---

(1) أنظر: **الإرشاد** ج1 ص340.

(2) **الكافي** ج1 ص532 **وعيون أخبار الرضا** عليه السلام ج1 ص59.

(3) **مرآة العقول** ج6 ص228. والظاهر أنّ جهالة سند الخبر هي بسبب اشتماله على «محمد بن الفضيل» المشترك بين الثقة وغيره.

وهي «الإيمان بأنّ النبيّ مرسل إلى الجِنّ» على أساس الخبر الواحد حتى لو كان صحيحًا، فكيف إذا لم تثبت صحته! بل كان غير منسجم مع حكم العقل مما سبق بيانه.

الثالثة: ما جاء في رواية أخرى تتضمّن سؤال رجل شاميّ لأمير المؤمنين عليه السلام قائلًا: «هل بعث الله نبيًّا إلى الجنّ؟ فقال عليه السلام: نعم، بعث إليهم نبيًّا يقال له يوسف فدعاهم إلى الله عز وجل فقتلوه»[1].

وهذا الحديث لا دلالة فيه على المطلوب، لأنّه يفيد أنّ ثمّة نبيًّا وحيدًا أُرسل إلى الجن، وهذا معناه أنّ سائر الأنبياء ومنهم نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله لم يُرْسَلُوا إليهم، وكون هذا النبيّ المرسل إليهم والذي أسمته الرواية بـ «يوسف» من جنس الإنس غير واضح، فإنّ نبيّ الله يوسف بن يعقوب عليه السلام كان رسولًا للناس بكلِّ تأكيد، ولم يكن رسولًا إلى الجنّ بحسب ما يستفاد من قصته المنقولة في القرآن الكريم.

وفي ضوء ما تقدّم، فلا بدّ لنا أن نرسم علامة استفهام كبيرة إزاء بعض الكلمات التي تتحدّث عن أنّ الرسول صلى الله عليه وآله أو الإمام عليًّا عليه السلام هو إمام للإنس والجنّ[2].

---

(1) **علل الشرائع** للصدوق ج2 ص597.

(2) أنظر: **مناقب آل أبي طالب** لابن شهر آشوب ج3 ص47، **والصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم** ج1 ص102 في كلام حول المفاضلة بينه وبين سائر الأنبياء، وفي **البحار** ج99 ص31 يذكر المجلسي في عنوان الباب «باب فضل زيارة إمام الإنس والجن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام»، وورد هذا =

وقد نظم هذا المعنى بعض الشعراء، ويقال إنّه الإمام الشافعي[1] فقال:

عـلـيٌّ حـبُّـه جُـنَّـة قـسـيـمُ الـنَّـارِ والـجَـنَّـة
وصـيُّ الـمـصـطـفـى حَـقًّـا إمـام الإنـس والـجِـنَّـة

ومن المرجّح أن لا يكون المراد بهذا التعبير «إمام الإنس والجِنّة» المعنى المتبادر من اللفظ لأول وهلة، بحيث يكون الإمام عليه السلام مكلّفًا إمامة الجنّ والإنس على السواء، وإنّما استُخدم هذا التعبير للدلالة على مكانة الإمام وأهليّته لذلك، وإن لم يكن ذلك داخلًا في مسؤوليّته الفعلية.

= الوصف في كلام الشيخ عباس القمي بحق الإمام الحسين عليه السلام، أنظر: **الأنوار البهية** ص95.

(1) أنظر: **ينابيع المودة لذوي القربى** ج1 ص254.

المفردة الثامنة

شكوى الرسول
﴿إِنَّ قَوۡمِى ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا﴾[1]

﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِى ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا﴾ [الفرقان: 30].

إنّها شكوى مؤلمة يبثّها النبيّ ﷺ في يوم المحشر شاكيًا إلى الله تعالى قومه الذين أفنى عمره الشريف في سبيل هدايتهم وتعليمهم كتاب ربّهم (القرآن الكريم)، وإذا بهم ـ وبدل أن يحفظوا رسول الله ﷺ بحفظهم لكتاب ربّهم ـ يرمون هذا الكتاب وراء ظهورهم ويتخذونه مهجورًا.

إنّنا وأمام هذه الشكوى المؤلمة لرسول الله ﷺ لا بدّ لنا أن نطلّ على هذا الموضوع، لنتعرّف إلى المراد بهجر القرآن، وما هي آثار الهجر السلبيّة؟ وما هي دلالاته؟ وما هي مظاهره وأنواعه؟

---

(1) هذه المفردة هي في الأصل محاضرة ألقيت في شهر رمضان المبارك لعام 1433هـ في مسجد الإمام الرضا عليه السلام في منطقة بئر العبد في بيروت، ولصلتها ببحثنا أحببنا إدراجها فيه.

معنى الهجر

يذكر المفسّرون[1] للهجر معنَيَيْن

الأول: البذاء والشتم، فمعنى اتخاذ القرآن مهجورًا أن يتفوّه تجاهه بكلمات الهجر، أي السباب والشتائم، وهذا المعنى ـ باعتقادي ـ بعيد عن جوّ الآية، لأنّ الحديث في الآية هو عن أمّة النبيّ ﷺ وقومه، الذين يشكوهم ﷺ إلى الله تعالى يوم القيامة، وواضحٌ أنّ من يشتم القرآن فهو ليس من أمّته ولا من قومه.

الثاني: الإعراض[2]، والإعراض عن القرآن يعني تركه

---

(1) يقول الشيخ الطوسي في تفسير قوله تعالى «مهجورًا»: وقيل في معناه قولان: .

أحدهما: إنهم قالوا فيه هجرًا، أي شيئًا من القول القبيح لزعمهم أنّه سحر وأنّه أساطير الأولين.

الثاني: قال ابن زيد: هجروا القرآن بإعراضهم عنه وترك ما يلزمهم فيه، ويشهد لهذا قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26] (**التبيان**: ج7 ص 486).

ويقول الشيخ الطبرسي في تفسير قوله «مهجورًا»، أي تركوه ولم يؤمنوا به، وقيل: هو من هجر إذا هذى، أي جعلوه مهجورًا فيه، أي زعموا أنّه هذيان وباطل، أو هجروا فيه حين سمعوه كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26]. (أنظر: **جوامع الجامع**: ج2 ص 65).

(2) قال الخليل بن أحمد (ت: 175هـ): «... والهجر والهجران: =

إلى غيره، يقال: فلان هجر زوجته أي تركها وأعرض عنها، وهذا المعنى هو الأقرب إلى الصواب، وهو الذي يمكن أن يصدر عن أمته ﷺ مع كونها أمته.

ويستوقفنا هنا ـ ونحن نتحدّث عن معنى الهجر ـ التعبير الذي استخدمته الآية، فالله تعالى لم يقل «إنّ قومي هجروا القرآن»، وإنّما قال: ﴿إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا﴾. ولو أنّه قال: «هجروا القرآن» فهذا يشير إلى أمر سلبيّ وهو إعراضهم عن القرآن وعدم عملهم به، لكنّه قال: (اتخذوا هذا القرآن..)، أي إنَّ هناك فعلًا متعمّدًا قد صدر عنهم، وهو اتّخاذه مهجورًا، فهم اختاروا الإعراض عنه عن وعي وتصميم، وذلك إمّا لأنّه لا يستجيب لمصالحهم، وإما لغير ذلك من الأسباب.

الآثار السلبيّة لهجر القرآن

لا شكّ أن المتضرّر الأول والأخير من هجر القرآن الكريم هم الناس أنفسهم وليس القرآن ولا مُنْزِلُه وهو الله

= ترك ما يلزمك تعهده، ومنه اشتقت هجرة المهاجرين، لأنّهم هجروا عشائرهم فتقطعوهم في الله، قال الشاعر:

وأُكثر هجر البيت حتى كأنني
مللت وما بي من ملال ولا هجر

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورٗا﴾ [الفرقان: 30]، أي يهجرونني وإياه، وقال تعالى: ﴿مُسۡتَكۡبِرِينَ بِهِۦ سَٰمِرٗا تَهۡجُرُونَ﴾ [المؤمنون: 67]، أي تهجرون محمّدًا...»، **كتاب العين**: ج3 ص 387.

سبحانه، فالله تعالى هو الغنيّ المطلق ولا يضرّه إعراض الناس عن تعاليم دينه وقيم وحيه، كما أنّ القرآن الكريم كنز ثمين، ولا يضرّ الكنزَ شيءٌ إن لم يكتشفه أحد، بيد أنّ الحقيقة المرّة هي أنّه إذا لم نكتشف نحن أمة القرآن عظمته، فقد يهيّىء الله قومًا آخرين يكشفونه ويستفيدون من بركاته ومعارفه وكنوزه، وفقًا لقانون الاستبدال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ فَإِن يَكۡفُرۡ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدۡ وَكَّلۡنَا بِهَا قَوۡمٗا لَّيۡسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: 89].

ولعلّ الأثر السلبيّ الخطير لهجران القرآن الكريم هو حرماننا في هذه الدنيا من بركاته المعنوية والمعرفيّة، وما واقعنا المتردّي أخلاقيًا والمشتّت اجتماعيًا والمتشظّي سياسيًّا وغير المستقرّ روحيًّا إلّا دليلٌ بيّنٌ على هجرنا للقرآن الكريم حتى لو كنّا نتلوه على المنابر ونعلّقه على صدورنا، فإنّ المعيار في أخذنا بالقرآن وعدم هجرنا له هو واقعنا وأفعالنا وليس مزاعمنا وأقوالنا، تمامًا كما أنّ صدق إيماننا وإسلامنا يُعرف من خلال هذا الواقع لا من خلال الشّعارات ولا الشكليّات.

والأثر السلبيّ الآخر لهجر القرآن هو أثر أُخرويّ، فكما أنّ هجرنا للقرآن سوف يُصيبنا بالتردّي في دار الدنيا، فإنّه سوف يُصيبنا بالتردّي في الآخرة، حيث ستشملنا شكوى النبيّ ﷺ، وهذه الشكوى ستكون مؤلمة لنا بكلّ تأكيد، إنّها شكوى ثقيلة في الميزان وتبعث على الندامة والحسرة، حيث يقف رسول الله ﷺ ذلك اليوم يشكونا إلى الله تعالى ويقول:

يا ربّ إنّ هؤلاء قومي الذين أفنيتُ عمري في تعليمهم القرآن ومبادئه وبيان أحكامه، حلاله وحرامه، إنّ قومي هؤلاء الذين تركت بين ظهرانيهم كتابًا هو نور وهدى وحبل متين قد تركوا هذا الكتاب وأعرضوا عنه وخالفوا وصيّتي.

وظيفة القرآن

لا يخفى أنّ لهجر القرآن مستويات عديدة وأنواعًا مختلفة، ولنتعرّف إلى هذه المستويات من الهجران لا بدّ أن نتعرّف إلى واجبنا تجاه القرآن ووظيفة القرآن ودوره في حياتنا.

والذي نعتقده أنّ للقرآن وظيفةً معرفيّة، وأخرى روحيّة، وثالثةً سلوكيّة، وتوضيح ذلك:

1 ـ أما الوظيفة المعرفيّة للقرآن، فباعتبار أنّه مصدر للعقيدة، فنحن نبني تصوّراتنا الاعتقاديّة ورؤيتنا الكونيّة على أساس القرآن الكريم ومن وحي آياته، فأيُّ تخطٍّ أو تجاوزٍ لهذه المرجعيّة القرآنية هو هجران، بل هو أعلى درجات الهجران، وهذا ما وقع فيه الكثيرون من أبناء هذه الأمّة ممّن يستوردون أفكارهم من الآخرين، أو الذين اختاروا مذاهب بعيدة عن روح القرآن أو تبنّوا أفكارًا وآراءً تمثّل الإعراض العملي عن القرآن، فأفكارهم ومتبنياتهم الفكرية والسياسية والاقتصادية.. هي مصداق لهجر كتاب الله.

2 ـ أمّا الوظيفة الروحيّة للقرآن، فباعتباره مصدرًا للغذاء الروحي، لأنّ الإنسان لا يحتاج فقط إلى معارف عقلية، بل هو بحاجة إلى ما يملأ القلب والوجدان، ويمنحه الأمن

والاطمئنان، والقرآن إذا ما أحسنّا التعامل معه، فإنّه يملأ العقل والروح والوجدان، ولهذا فتلاوة القرآن الصحيحة لا بدّ أن تمنحنا الأمن والاستقرار على المستويَيْن الفردي والاجتماعي، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28]، وقال تعالى: ﴿أَلَمۡ يَأۡنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلُ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: 16]، ويحدّثنا الإمام علي عليه السلام في خطبة صفات المتّقين عن هذا الدور الروحيّ للقرآن الكريم، فيقول عليه السلام: «**فإذا مرّوا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعًا وتطلّعت نفوسهم إليها شوقًا وظنّوا أنّها نُصْبَ أعينهم، وإذا مرّوا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم وظنّوا أنّ زفير جهنّم وشهيقها في أصول آذانهم**»[1]، إنّ القرآن الكريم هو الذي يغيّر القلوب والعقول كما يغيّر الواقع الفاسد والمنحرف.

3 ـ أما الوظيفة العمليّة والسلوكيّة للقرآن، فباعتباره كتاب الحياة، وكتاب التشريع والأخلاق، فسلوكنا وأخلاقنا وحياتنا لا بدّ أن تنسجم مع القرآن وتستقي منه، وهذه من أهمّ وظائف القرآن وأهدافه. إنّ بعض الناس باختياراتهم الخاطئة وسلوكيّاتهم المنحرفة قد جسّدوا هجر القرآن، فإذا كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد جسّد القرآن في أخلاقه حتى قالت إحدى

---

(1) **نهج البلاغة** ج2 ص162.

نسائه: «كان خلقه القرآن»[1]، فإنّ أناسًا من أمّته قد جَسَّدوا هجر القرآن بأخلاقهم البعيدة عن نهجه وتعاليمه.

وهذا يعني أنّ الهجر هَجْرَان، فهناك هجر شكلي يتمثّل بأن لا يقرأ المسلم الكتاب ولا يستمع إليه، أو يتعامل معه بلا مبالاة، وهناك هجر عمليّ وسلوكيّ يتمثّل بأن يتبنّى المسلم فكرةً تخالفُ مبادئ القرآن، أو يتّخذ موقفًا لا ينسجم مع روح القرآن.

إنّ القرآن كتاب الحياة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: 24]، وليس كتاب الموت، فمن لم يتّخذ القرآن منهجًا له في حياته فقد هجره، ومن حوّل القرآن إلى كتاب موتٍ فقد هجره، لقد صار المتعارف بيننا أنّه إذا سمعنا تلاوة معيّنة للقرآن فنبادر إلى التساؤل أمات أحد من الناس؟ لأننا في كثير من الأحيان لا نقرأ القرآن إلّا على الأموات!

أنواع من الهجر الخفيّ والجليّ

في ضوء ما تقدّم يمكننا أن نشير إلى بعض مظاهر الهجر المنتشرة فيما بيننا، وبعضها من مصاديق الهجر الجليّ وبعضها من مصاديق الهجر الخفيّ:

(1) **مسند أحمد** ج6 ص 91.

1 ـ **الاهتمام الشكلي**، لا يخرج المسلم عن عنوان هجر القرآن بمجرّد أن يعلّقه على جدار بيته أو في سيارته أو يقبّله أو يتفاءل به أو يستشفي بآياته، إلى غير ذلك من مظاهر الاهتمام الشكلي بالقرآن، ونحن نرى القرآن معلّقًا في بيوت الكثيرين دون أن تُفتح صفحاته، بل ربّما علاه الغبار، وهو ما حذّر منه الإمام الصادق عليه السلام فيما رُويَ عنه، ففي الحديث عن الصادق عليه السلام: «**ثلاثة يشكون إلى الله عزّ وجلّ: مسجد خراب لا يصلي فيه أحد، وعالم بين جهّال، ومصحف معلّق قد وقع عليه الغبار لا يُقرأ فيه**»[1]، ووفقًا لهذا الحديث الشريف، فإنّ القرآن المعلّق في بيتك والذي يعلوه الغبار سوف يشكوك إلى الله، لتواجهك يوم القيامة شكويان: شكوى الرسول، وشكوى القرآن نفسه.

إنّ القرآن كتاب العمل والحركة، وليس كتابًا لنعلّقه على صدورنا أو نزيّن به بيوتنا، ونحن أبعد الناس عن مبادئه، ومن أسخف ما يفعله البعض أن يُزيِّن بيته ببعض السور القرآنية المكتوبة بماء الذهب وإلى جانب بيته يعيش أناس فقراء جياع، هذا هجران للقرآن، وتجاوز لمبادئه، لأنّ القرآن قد نهى عن اكتناز الذهب والفضة ودعا إلى إطعام اليتيم والمسكين.

2 ـ **القراءة الببغائية**، وقد يتخيّل بعض الناس أنّه بإكثاره من تلاوة القرآن وتجويده يغدو إنسانًا قرآنيًّا ولا ينطبق عليه عنوان الهجر، ولكن لا بدّ أن نوضح الأمر، لأنّ التلاوة

---

(1) الكافي ج2 ص613.

وإن كانت عملًا طيّبًا ومستحسنًا ولها أثر كبير في النفوس، وقد أوصى النبيّ ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام بتلاوة القرآن بطريقة خاصة وهي طريقة الألحان الحسنة البعيدة عن أنغام الطرب، لأنّ هذه الطريقة تساعد على تعميق المعاني القرآنية في النفوس[1]، لكن هذه القراءة التجويدية لا ينبغي أن تشغلنا بالنغم أو تدفعنا من حيث لا ندري إلى الاستغراق بالشكل والتركيز على الصوت بعيدًا عن العمق والمضمون، على طريقة القراءة الببغائية، التي تحصر جُلَّ اهتمام القارئ بنغمات صوته دون أن يفقه ما يتلو، أو يعي شيئًا مما يقرأ، أو يتدبّره، وإنّ قراءة كهذه لا تُخرجنا عن عنوان الهجر، وقد أشارت بعض الروايات إلى أنّ الانهماك بمراعاة بعض التدقيقات النّحوية يؤدّي إلى نتيجة سلبيّة، وهي سلب الخشوع، كنتيجة طبيعية لانهماكه بالشكل على حساب المضمون، ففي الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عن رسول الله ﷺ: «**من انهمك في طلب النحو سُلِب الخشوع**»[2]، وإنما التلاوة المطلوبة هي التلاوة الواعية، والقراءة المتدبرة ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾

---

(1) ففي الحديث عن عبد الله بن سليمان سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام «**بيّنه تبيانًا، ولا تهذه هذَّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل، ولكن أفرغوا قلوبكم القاسية، ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة**». أنظر: **الكافي** ج2 ص614.

(2) **بحار الأنوار**، ج1 ص217.

[محمّد: 24]، ولهذا فإنّنا إذا دار الأمر بين القراءة غير الواعية لسورٍ طويلة من القرآن وبين قراءة عشر آيات أو أقلّ أو أكثر قراءة تدبّر ووعي فلا نشكّ في ترجيح الثاني، أعني القراءة القليلة الواعية، لقد كان الأعرابي يأتي إلى النبيّ ﷺ فَيَعْرُضُ عليه النبيّ ﷺ الإسلام، فيُسلم، ثم يطلب الأعرابي منه ﷺ أن يعلّمه معالم دينه فيقرأ النبيّ ﷺ له بعض آيات القرآن فينصرف غانمًا، وقد قرأ النبيّ ﷺ على بعضهم ذات يوم قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8]، فقال الرجل: حسبي يا رسول الله، ثمّ انصرف، فاستغرب بعض المسلمين سلوك هذا الأعرابي، فقال لهم الرسول ﷺ: **«انصرف الرجل فقيهًا»**[1].

لا يجوز تراقيهم

هكذا كان وقع القرآن على القلوب وتأثيره في النفوس، بحيث إنّ آية واحدة من آيات الله كانت كفيلة بتغيير حياة الإنسان بشكل كامل ونقله من ضفّة الكفر إلى ضفّة الإيمان، أمّا اليوم فقد قست قلوب الكثيرين منّا فغدوا يقرأون القرآن بألسنتهم، ويخالفون تعاليمه بأفعالهم، وهذا ما أخبر به النبيّ الأكرم ﷺ في نبوءة صادقة له تستشرف حال أمته في قادم الأيام، مستخدمًا ﷺ توصيفًا دقيقًا لهذا الانفصام في شخصيّة

(1) م.س ج89 ص107.

المسلم الذي يقرأ القرآن بلسانه ويخالفه في سلوكه، والتعبير الذي استخدمه ﷺ هو قوله: «**يقرأون القرآن لا يجوز تراقيهم**»، والتراقي: جمع ترقوة، وهي مقدّم الحلق في أعلى الصدر حيث يترقّى فيه النَفَس، والمراد بكونه لا يجاوز تراقيهم، أنّ القرآن يتحوّل إلى مجرّد ألفاظ تخرج من حناجرهم وأفواههم ولا يُجاوز حلوقهم إلى الداخل لتتلقّاه قلوبهم بالتدبّر والقبول، فهو ألفاظ فقط لا تجسيد لها في سلوكهم وعملهم، وقد استخدم النبيّ ﷺ هذا التعبير في موردين:

الأول: هو مورد التغنّي بالقرآن، ففي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: **إقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنّه سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، ولا يجوز** (أي يتجاوز) **تراقيهم، قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم**»[1].

الثاني: مورد الإشارة إلى جماعات القتل والتكفير، ففي الحديث المستفيض عنه ﷺ: «**يخرج في آخر الزمان قوم أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول الناس، يقرأون القرآن، لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية..**»[2].

(1) **الكافي**، ج2 ص614، ونحوه ما في **صحيح مسلم** ج2 ص204.
(2) **سنن ابن ماجة** ج1 ص59، وغيره من الصحاح.

3 ـ عدم الإنصات للقرآن الكريم، فعندما تكون في مجالس يُقرأ فيها القرآن، فإنّ احترام القرآن يفرض علينا الإنـصـات ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: 204]، إنّ عدم الإنصات عند التلاوة قد لا يكون مجرّد هجران للقرآن، بل ربّما عبّر عن حالة استخفاف به وبقدسيّته، تمامًا كما كان يفعل المشركون في مكّة حيث كانوا يأمرون سفهاءهم بالضجيج ورفع الصوت عاليًا عندما يبدأ النبيّ ﷺ بتلاوة القرآن ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26]. لقد كان للقرآن سطوة على القلوب وهيبة في النفوس، وكان هو السلاح الوحيد للنبي ﷺ في المرحلة المكيّة، وذلك بسبب قوّة مضامينه وبلاغة أسلوبه وسحر بيانه الذي كان يأخذ بالألباب ويخترق القلوب، ولهذا لم يجد المشركون أسلوبًا نافعًا في وجه جاذبية القرآن هذه سوى التشويش عليه بالضجيج والصراخ.

4 ـ تأويل القرآن، ومن أبرز مصاديق الهجر بل التحريف لكتاب الله: تأويل آياته وصرفها إلى غير معانيها دون قرينة أو حُجّة، إنّ بعض القراءات القديمة والجديدة التي تتجاوز الظهور وتلوي عنق النص القرآني وتحمله على محامل بعيدة لا يتحمّلها الظهور وتتجاوز المعنى العرفيّ واللغويّ للألفاظ بما قد يفقد القرآن جماليّته وبلاغته هي من مصاديق الهجر البارزة، وقد ردّ بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام على بعض من يؤوّلون الخمر أو الميسر بأنّ المراد بهما رجال،

فقال عليه السلام: «**ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعلمون**»(1).

5 ـ اعتباره المرجعيّة الوحيدة: ومن أشكال هجران القرآن الدعوة البرّاقة إلى اعتباره مرجعيّة وحيدة للفكر الإسلامي ورفض مرجعيّة السُّنّة النبوية، وهي دعوة ينادي بها بعض المسلمين ممّن أطلقوا على أنفسهم اسم «القرآنيون» رفعوا شعار أنّنا من القرآن فقط نأخذ أفكارنا وعقائدنا، ومنه فقط نأخذ فتاوانا الشرعيّة ونستمدّ مفاهيمنا الأخلاقية أو غيرها، وهذه الدعوة في تأكيدها على مرجعيّة الكتاب وكونها مرجعيّة أولى وفي ضوئها تحاكم مرجعيّة السُّنّة هي دعوى صحيحة، وقد أكّدها الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام فيما رُوِيَ عنهم من ضرورة أن يُعرض كلّ ما رُوي عنهم على كتاب الله ليؤخذ بما وافقه ويُرفض ما خالفه، إلّا أنّها ـ أقصد الدعوة المذكورة ـ في جانبها الآخر المتمثّل في انحصار المرجعيّة الإسلامية بالكتاب بما تعنيه من رفض السُّنّة مرفوضة، لأنها تخالف القرآن الكريم نفسه، فالقرآن هو الذي أكَّدَ مرجعيّة السُّنّة ودورها في تبيان القرآن وشرح مفاهيمه، ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَأَنفَقُواْ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحشر: 7].

وعليه فالدّعوة إلى رفض السُّنّة بحُجّة التمسّك بالقرآن التي يتنادى إليها أو يبشّر بها هؤلاء هي أحد أشكال هجر القرآن الكريم، على أنّها دعوى متهافتة، لأنَّها تعني الإيمان

(1) **تفسير العياشي** ج1 ص341.

ببعض الكتاب دون البعض الآخر، مع أنّ القرآن الكريم نفسه حذّر من هذا الأمر، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 58].

وربّما تقول: إنّ الله تعالى قد قال لنا: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38]، وعليه فلا حاجة بنا إلى الرجوع إلى غير الكتاب.

والجواب: إنّ هذه الآية لا تلغي حجّية السُّنّة، لأنّ من جملة الأمور التي اشتمل عليها القرآن ولم يفرّط في بيانها هي حُجّية السُّنة، فإذا أعرضنا عن السُّنّة فحينها نكون قد فرّطنا في القرآن لا محالة.

6 ـ **القرآن واستكشاف المغيّبات**: ومن أساليب التعاطي الخاطئ مع القرآن الكريم التي لا تبتعد عن الهجر: أن يتمّ استخدامه في استكشاف المغيّبات، كما يفعل بعض الناس ممّن اتّخذوا هذا العمل حرفة يتعيّشون من خلالها، حيث تأتيهم الناس لاستطلاع بعض المغيّبات ومعرفة ما سيواجههم في المستقبل من أخطار، أو معرفة سعادتهم أو شقائهم أو ما إلى ذلك، فهذا العمل الذي يحوّل القرآن إلى وسيلة للتنجيم هو إخراج للقرآن عن أهدافه، بل فيه خروج عن مقاصده وتعاليمه التي تؤكّد أنّ الغيب بيد الله تعالى، ومع الأسف فإنّ بعض المسلمين لا يعرف شيئًا عن كتاب الله إلّا في مثل هذه الحالات، أو عندما يرغب في الاستخارة، مع العلم أنّ القرآن

لم يُعدّ ليكون كتابًا للاستخارة قط، ولم يُعْهَد أنّ النبيّ ﷺ أو الأئمة عليهم السلام استخدموه لهذا الغرض.

هجران القرآن الناطق

وأخيرًا لا بدّ أن نشير إلى أنّنا ـ أفرادًا وأمّة ـ كما هجرنا القرآن الكريم أو الكتاب الصامت، فقد هجرنا القرآن الناطق أيضًا، وهو رسول الله ﷺ والأئمة من أهل بيته عليهم السلام، هجرناهم هجرانًا عمليًا وسلوكيًا، وذلك عندما ابتعدت أخلاقنا عن أخلاقهم، وأعمالنا عن أعمالهم، وأفكارنا عن أفكارهم، إنّنا هجرناهم عملًا وفكرًا واهتممنا بهم شكلًا ومظهرًا وادعاءً فارغًا، لقد هجرنا فكرهم، ولكنّنا في الوقت عينه حرصنا على زيارة مقاماتهم والتمسح بضرائحهم! هذا مع أنّ هجران الإمام عليه السلام هو هجران للقرآن، وقد ورد في بعض زيارات الإمام الحسين عليه السلام: «**لقد أصبح رسول الله بفقدك موتورًا وعاد كتاب الله مهجورًا**»(1).

ومن أكبر الخدع والتدليسات أن يتمّ هجر القرآن الناطق بحُجّة مخالفته لكتاب الله وآياته، كما جرى مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عندما رُفعت المصاحف بوجهه في معركة صِفّين في خدعة ابتكرها بعض دهاة العرب، لإيجاد بذرة الخلاف والشّقاق في جيش الإمام عليه السلام تحت حُجّة أنّنا كيف نقاتل كتاب الله؟! أوَ لا ننزل على حكم القرآن؟! هذا مع

(1) أنظر: **بحار الأنوار**، ج 98 ص 241.

أنّ عليًّا ﷺ هو أعلمهم بالكتاب وهو عِدْلُ القرآن كما نصّ على ذلك حديث الثقلين[1]، وقد كان قدره أن يقاتل على تأويل القرآن كما قاتل على تنزيله، وقد كانت معركة التأويل أكثر قسوةً عليه من معركة التنزيل.

---

(1) وهو حديث «يكاد يكون متواترًا بل هو متواتر فعلًا، إذا لوحظ مجموع رواته من السنّة والشّيعة في مختلف الطبقات، واختلاف بعض الرواة في زيادة النقل ونقيصته تقتضيه طبيعة تعدد الواقعة التي صدر فيها، ونقل بعضهم له بالمعنى، وموضع الالتقاء بين الرواة متواتر قطعيًا... وحَسْبُ الحديث لئن يكون موضع اعتماد الباحثين أن يكون من رواته كل من صحيح مسلم، وسنن الدارمي، وخصائص النسائي، وسنن أبي داود، وابن ماجة، ومسند أحمد، ومستدرك الحاكم، وذخائر الطبري، وحلية الأولياء، وكنز العمال، وغيرهم، وأن تعنى بروايته كتب المفسّرين أمثال الرازي، والثعلبي، والنيسابوري، والخازن، وابن كثير وغيرهم، بالإضافة إلى كتب التاريخ، واللغة، والسِّير والتراجم...» (**الأصول العامة للفقه المقارن** ص 164 ـ 165) ولسان الحديث كما في رواية زيد بن أرقم: «**إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فأنظروا كيف تخلفوني فيهما**» (**سنن الترمذي** ج5 ص 329).

المفردة التاسعة

الدعاء وسيلة ضعف أم قوّة

هالني ـ لأول وهلة ـ عندما لاحظت وأنا أتصفّح شبكة التواصل الاجتماعي (الـ facebook) تعليقًا لإحدى الأخوات سجّلته على دعوةٍ لي كنت قد وجّهتها ـ في إحدى ليالي الجمعة ـ إلى الأخوة والأخوات أن لا يحرموا أنفسهم من بركات دعاء كميل في مثل هذه الليلة، وكان تعليق تلك الأخت يقول: «لو أنّ الدعاء يأتي بنتيجة لانحلّت كلّ مشاكلنا»، «الدعاء ـ تضيف صاحبة التعليق ـ هو أسلوب الضعفاء والمهزومين والمقهورين».

ولكن سرعان ما عُدت إلى نفسي وقلت: إنّ مضمون هذا التعليق ـ وبصرف النظر عن قائله أو دوافعه ـ هو جدير بالتوقّف عنده ويحتاج إلى إجابة، فقد يُطرح من قبل البعض ويلقى بعض الصدى في النفوس، فهو بحاجة إلى أن نتوقّف عنده، لننطلق منه إلى تقديم رؤيتنا بشأن الدعاء، ومدى تأثيره العملي، وهل تراه ينسجم مع كون الحياة جارية وفق القوانين والسّنن، ثمّ لِمَ لم تنحلّ مشاكلنا وهي كثيرة من خلال الدعاء فنحن أمة الدعاء؟!

وقد لا يكفي في الإجابة عن هذه التساؤلات القول: بأنّ القرآن الكريم نصّ على مشروعيّة الدعاء، وحثّ العباد على الالتجاء إلى الله وطلب الحوائج منه، فقال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُاْ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْۖ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًۢا﴾ [الفرقان: 77]، ووعدهم الإجابة ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: 60]، والسبب في عدم كفاية إجابة كهذه هي أنّ هذه التساؤلات التشكيكية قد تنسحب على النصّ القرآني نفسه، ليقال: إنّ هذا النصّ في دعوته الناس إلى الدعاء إنّما يريد بذلك أن يُقدِّم بعض «المخدِّرات» الدينية للعباد وتهدئة خواطرهم والتخفيف من أزماتهم النفسيّة الناتجة من الفقر والجوع والقهر والضعف والمعاناة.. ولذا لا بدّ أن نتلمس الإجابة بطريقة أخرى.

1 ـ الدعاء وصناعة الشخصية العزيزة والقوية

والذي أعتقده أنّ الكلام حول أنّ الدعاء هو ملجأ الضعفاء ووسيلة المهزومين والمحرومين هو كلام مجافٍ للحقيقة، بل هو كلام مَنْ يجهل حقيقة الدعاء وأثره في النفوس وفي واقع الحياة، إنّ الدعاء ـ بما يعنيه ويتضمّنه من التجاء المرء إلى الله وطلب الحوائج منه ـ هو حاجة إنسانية عامة، فكلُّ إنسان بحاجة إلى الدعاء، وحاجته هذه تنبع من فقره الذاتي، وحاجته المستمرّة إلى الغني المطلق، فالدعاء فضلًا عن كونه تجسيدًا حيًا وعمليًا لعقيدة التوحيد، فإنّه إقرار

من الداعي بأنّ الله هو المهيمن والمالك وبيده كلّ شيء، وهو ـ أي العبد ـ إنّما يلتجئ إلى الله ليستمدّ منه العزيمة والقوّة والعزّة والغنى، ليستطيع أن يتماسك في الحياة ويثبت في الشدائد، فالدعاء يعلّمه أن يكون قويًّا لا ضعيفًا، لأنّه يستمدّ القوّة من الله القويّ الجبّار، والدعاء يمنحه العزّة، لأنّه يتّصل بمن بيده العزّة جميعًا، والدعاء يُشعره بالغنى عن كلّ الناس، لأنّه يرتبط بغنيّ الأغنياء.

ولهذا فإنّنا ندعو الله، لا لأنّ الدعاء هو عبارة عن مهدِّئات أو علاج نفسيّ، بل لأنّه يمدّنا بكلّ عناصر القوّة والعزّة والمنعة، ولأنّه يمنحنا الأمن والاستقرار الروحيّ وهو المدخل الأساس لاستقرارنا الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ، ويكفي ذلك ثمرة إيجابيّة لنتنادى إلى الدّعاء ونشجّع عليه.

وقد تسأل: هل ندعو لأننا ضعفاء؟

وأجيبك: أجل وما العيب في ذلك؟ ومَنْ مِنَ الناس لا يشعر بالضعف في بعض الأحيان أو لا يعتريه التعب أو الوهن في أحيان أخرى؟ ومَنْ هو الذي لا يُصاب بالألم والوجع؟ ومَنْ هو الذي لا يشعر بالخوف من المستقبل المجهول أو من بعض الأمور؟ وأين هو الإنسان الكامل المستغني بذاته؟

إنّ بكاء العبد وشكواه وانكساره ورفع حوائجه إلى غيره يُعبِّر بالتأكيد عن حالة ضعف، لكن حالة الضعف الوحيدة التي لا يشعر فيها بالمهانة والمذلّة هي عندما يبكي بين يدي الله

ويرفع حوائجه إليه تعالى ويشكو همومه له، لأنّه لا يشكو للناس، وإنّما يشكو لربّه، ولأنّه لا ينكشف أمام نظرائه من بني الإنسان ولو كانوا ذوي قربى، وإنّما يكشف نفسه أمام ربّه الذي هو أعلم بنفسه منه ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14]، ولهذا فقد كان النبيّ ﷺ يشعر بالقوّة والعزّة وهو يردّد داعيًا: «**إلهي أنت ربّ المستضعفين وأنت ربّي إلى مَنْ تكلني إلى عدوٍّ وكلته أمري أم إلى قريب فيقطعني أم إلى بعيد فيتجهّمني**»[1].

ولكنّ هذا لا يعني أنّ الدعاء هو مجرّد مخدِّرات نفسيّة يصفها الدين للضعفاء والمتعبين، ليهدِّىء روعهم ويسكّن أنينهم، بل إنّه يريد لهم أنْ يتعلّموا من خلال الدعاء أن يكونوا الأقوياء، وليستمدّوا القوّة من الله، ثمّ متى كان أهل الدعاء الحقيقيون ضعفاء؟! إنّ الذين علّموا الناس الدعاء وكانوا سادة مَنْ دعا، وأكثر الناس التجاءً إلى الله، إنّ هؤلاء كانوا في الوقت عينه أشجع الناس وأقواهم عزيمة وأشدّهم شكيمة، كانوا هم الذين غيَّروا وجه التاريخ وصنعوا العزّة لأممهم وشعوبهم، لقد كان رسول الله ﷺ أكثر الناس دعاءً لربّه، ومِنْ وحي دعائه واختلائه بربّه في غار حراء صَنَع أمةً وبنى مجدًا، وقد كان علي بن أبي طالب عليه السلام دعّاءً، أو كما يصفه بعض الشعراء «هو البكّاء في المحراب ليلًا»، ولكنّه كان أشجع

(1) **شرح نهج البلاغة** ج14 ص97، **والجامع الصغير للسيوطي** ج1 ص221.

الناس وأحكمهم وأقواهم عزيمة، «هو الضحّاك إذا اشتد الضِّرَابُ»، وهكذا كان معظم الأئمة من أهل البيت عليهم السلام والثائرون والمقاومون.

2 ـ الدعاء والوظيفة التربوية

ثمّ إنّ للدعاء وظيفة تربوية، ولا أبالغ إن قلت: إنّه أحد أفضل أساليب التربية تأثيرًا وأشدّها تغييرًا، لأنّ محاسبة النفس ونقد الذات من خلال عملية الدعاء، تنطلق في جوٍّ روحيّ مثاليّ حيث يخلو الداعي بالله ويُشهده على تصرفاته وما في نفسه، طالبًا منه العون والمَدَد، إنّ مدرسة الدعاء هي خير مدرسة للتغيير والتربية، ففي هذه المدرسة يتعلّم الإنسان احترام الآخر وتحسّس آلامه وأوجاعه ويحاسب نفسه على تقصيرها تجاه المظلومين والمعذّبين، **«اللهم إنّي أعتذر إليك من مظلوم ظُلِمَ بحضرتي فلم أنصره ومن معروف أُسديَ إليّ فلم أشكره، ومن ذي فاقة سألني فلم أؤثره ومن عيب مؤمن ظهر لي فلم أستره»**[1].

وفي هذه المدرسة يتعلّم التواضع ومراقبة النوازع الذاتية التي تُفقده توازن الشخصية عندما يرتفع في الناس والمجتمع درجة معينة، أو ينال شهادة، **«اللهم لا ترفعني في الناس**

(1) **الصحيفة السّجادية**، من دعائه في الاعتذار من تبعات العباد ومن التقصير في حقّهم.

درجة إلا حططتني عند نفسي مثلها ولا تُحدث لي عزًّا ظاهرًا إلاّ أحدثت لي ذلة باطنة عند نفسي بِقَدَرِها...»[1].

وفي مدرسة الدعاء يتعلّم أن يكون منتجًا لا أن يكون عطّالًا بطّالًا، «**أو لعلك رأيتني آلَفُ مجالس البطّالين فبيني وبينهم خلّيتني..**»[2].

وفي مدرسة الدعاء يتعلّم كيف يُقَدِّر نعمة الزمن وكيف يحسن استثماره وإدارته، «**اللهم وهذا يوم حادث جديد وهو علينا شاهد عتيد إن أحسنّا ودّعنا بحمد وإن أسأنا فارقنا بذمّ...**»[3].

وفي مدرسة الدعاء يتعلّم كيف يتحرّك في خطّ العلم، وأن يأخذ بأسباب المعرفة «**أو لعلّك فقدتني من مجالس العلماء فخذلتني**»[4].

وفي هذه المدرسة يتعلّم مكارم الأخلاق «**اللهم سدّدني لأن أعارض من غشّني بالنُّصح وأَجزيَ مَن هجرني بالبرّ وأثيب من حرمني بالبذل، وأكافي من قطعني بالصلة...**»[5].

---

(1) المصدر السابق، دعاؤه عند الصباح والمساء.
(2) من دعاء أبي حمزة الثمالي المروي عن الإمام زين العابدين عليه السلام.
(3) **الصحيفة السجادية**، دعاؤه في مكارم الأخلاق.
(4) من دعاء أبي حمزة الثمالي.
(5) **الصحيفة السجادية**، دعاؤه في مكارم الأخلاق.

3 ـ الدعاء والأخذ بقانون الأسباب والمسبّبات

ولكن ربّما يقال: إذا كان للدعاء هذا التأثير القويّ فلِمَ لم تنحلّ مشاكلنا؟ بل لِمَ تأخرنا ونحن أمّة الدعاء؟

والجواب: إنّنا تأخّرنا في كثير من المجالات، لا لأنّنا أخذنا بالدّعاء، بل لأنّنا لم نفقه معنى الدعاء، ولم نعرف منْ ندعو، ومتى ندعو؟ فخِلْنا أنّ الدعاء يعني الاستغناء عن العلم، أو ترك العمل، وأنّ علينا أن نلجأ في كلّ أمورنا إلى الله بعيدًا عن منطق الأسباب والمسبّبات (منطق العِلّية).

إنّ الله سبحانه أقام هذا الكون على أساس السّنن والقوانين، وقد علّمنا القرآن الكريم أن نفتّش عمّا وراء الظّاهرة، لأنّ لكلّ مسبّب سببًا، ووراء كلّ معلول علةً، وهو ـ أي القرآن ـ يأمرنا بأن نأخذ بهذه السُّنن، لأنّ الأخذ بها هو الشّرط الأساس لتقدُّم البشرية، وعليه فإذا مرضنا فعلينا أن نأخذ بأسباب الشفاء ونتعالج «**إنّ الله حيث خلق الداء خلق الدواء فتداووا**»[1]، وهكذا إذا افتقرنا فعلينا أن نبحث عن عمل أو صنعة نسترزق بها، لا أن نجلس في بيوتنا ونطلب الرزق، فالرزق إنّما يأتي مع الطلب والعمل: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: 10].

---

(1) **مجمع الزوائد** ج5 ص84، وهذا المعنى وارد في مصادر الفريقين، أنظر: **بحار الأنوار**، ج3 ص99.

وإنّه لخطرٌ كبيرٌ وانحرافٌ بيّنٌ عن تعاليم الدين نفسه هذا الذي وقع به البعض عندما تخيّلوا أنّ الارتباط المباشر بالله والطلب إليه مباشرة يغني عن الأخذ بالأسباب، فالإسلام يقول لنا: إذا أردتم النصر فلا يكفي أن تجلسوا في المساجد أو زوايا البيوت لتدعوا الله بالنصر، بل عليكم أن تعدّوا العدّة ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 60]، وإذا أردتم النهوض فعليكم بالتغيير ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [الرعد: 11]، وإذ أردتم الشّفاء فعليكم بمراجعة الأطباء واستخدام الدواء.

إنّ الدعاء في حقيقته ـ بما يعني من التجاء المخلوق إلى الخالق وطلب الحوائج منه باعتباره المالك والمقتدر والرازق والمنعم ومسبّب الأسباب ـ يرتكز على تصوّر نظريّ إزاء هذا الكون مفاده: إنّ هذا الكون الفسيح من الذّرّة إلى المجرّة لم يُخلق عبثًا، بل هو قائم على أساس السّنن والتنظيم والحكمة، وما علينا إلّا أن نكتشف ذلك، وأن نطلب من الله في أدعيتنا أن يوفّقنا لاكتشاف مجاهل هذا الكون، وبهذا المعنى سيغدو الدعاء محفّزًا للتقدّم، ومساهمًا في رقي الأمم، وليس سببًا في تخلّفها على الإطلاق.

4 ـ لماذا لا يُستجاب الدعاء؟

ومن خلال ما تقدّم يتضح بعض الجواب عن التساؤل الذي يَطرحه البعض: لماذا لا يُستجاب لنا ونحن ندعو الله؟ ونحن نلحّ عليه في طلب الحوائج ومع ذلك لا تتحقّق أمنياتنا؟

والجواب: إنّ عدم استجابة الدعاء ـ مع أنَّ الله تكفّل الإجابة وكما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**ما كان الله ليفتح باب الدعاء ويغلق باب الإجابة**»[1] ـ لها أسبابها، وأحد هذه الأسباب يكمن في أنّ بعض الناس يريد معاكسة السّنن والقوانين، فهو يطلب الرزق دون عمل، ويطلب الشفاء دون استخدام الدواء، ويطلب النصر دون إعداد واستعداد، وهذا ما كان ليتحقق حتى لأنبياء الله وأوليائه فما بالك بغيرهم، اللهم إلا على سبيل اللطف والكرامة، وهي حالة استثنائية وليست قاعدة عامة، ومن هنا ورد في الأحاديث الشّريفة المتعدّدة أنّ ثمّة أصنافًا من الناس لا يُستجاب لهم، ومنهم ذاك الرجل الجالس في بيته يطلب الرزق فيقول: يا ربِّ ارزقني، دون أن يسعى في سبيل تحصيل الرزق، فيقول الله: «ألم آمرك بالطلب»، ومنهم رجل كان بيده مال فأنفقه في غير وجهه أو أنفقه في البرّ والتقوى ولم يُبقِ شيئًا لنفسه وعياله ثمّ قال: يا ربِّ ارزقني، فيقال له: «ألم آمرك بالاقتصاد ألم آمرك بالإصلاح»، ومنهم رجل له حقّ على إنسان لم يُشهد عليه مع أنّ بإمكانه ذلك، فيجحد ذاك الرجل حقّه فيلتجئ صاحب

---

(1) أنظر: **نهج البلاغة** ج 4 ص 102.

الحق إلى الدعاء، فيقال له: «ألم آمرك بالشهادة»، ومنهم شخص عنده امرأة تؤذيه بكلّ ما تقدر عليه وهو يدعو الله ويقول يا ربِّ أرحني منها، فيقول له الله تعالى: «**أَوَما قلّدتُك أمرها فإن شئت خلّيتها وإن شئت أمسكتها**»[1].

كما أنّ بعض الناس لا يُستجاب لهم، لأنّهم لم يأخذوا بأسباب الدعاء وشروطه، ومن هذه الشّروط ما يتصل بروحية الداعي في أن يتوجّه إلى الله بقلب مخلص، لأنّ «**الله لا يقبل دعاء قلب ساهٍ**»، كما في الحديث[2]، ومنها: ما يتّصل بنوعيّة ما يطلبه الداعي من الله سبحانه وتعالى، فعندما يطلب شيئًا مُحَالًا، عقلًا أو تكوينًا، فلن يُستجاب دعاؤه، كمن يطلب من الله أن يُرِيَه وجهه مثلًا، وكذلك عندما يطلب محرّمًا شرعيًّا، كأن يطلب من الله أن يوفّقه للقتل أو السّرقة، وقد ذكرت الأحاديث في عداد من لا يُستجاب لهم: «**منْ دعا على ذي رحم أو في مأثم**»[3]، إلى غير ذلك من أسباب عدم استجابة الدعاء أو فقدان شروطه.

---

(1) أنظر: **الكافي** ج 2 ص 511.
(2) **من لا يحضره الفقيه**، ج4 ص367.
(3) أنظر: **الوسائل** ج9 ص127 ح7.

المفردة العاشرة

نظرة إسلامية حول ظاهرة الأمثال الشعبية

يتردّد على ألسنة الناس عبارة تقول: «المثل ما ترك شي (شيئًا) إلّا وقالو (وقاله)»، وهذه العبارة أو الأحرى هذا «المثل» يعبّر عن انتشار ظاهرة «ضرب المثل» بين الناس، وعميق تأثيرها في النفوس، وهذه الظاهرة جديرة بالبحث والدرس على أكثر من صعيد، ومن أكثر من زاوية، فهي تستحقّ الدّرس من زاوية معرفية، حيث يصار إلى رصد الأمثال وأنواعها، ودورها المؤثّر في بناء ثقافة الشعوب، وهي تستحقّ الدرس أيضًا من زاوية إسلاميّة، ليُصار إلى ملاحظة مدى انسجام الأمثال المتداولة والمنتشرة بين الناس مع المفاهيم الإسلامية الأصيلة، وما يهمّنا التطرّق إليه في هذه الوقفة هو دراسة الأمثال من الزاوية الثانية.

المثل: أهمّيته وخصوصيّاته

يرصد الباحث في أدبيات الشعوب المختلفة ظاهرة تعبيرية لها جماليتها الخاصة، وهي ظاهرة «ضرب المثل»، والأمثال هي كلمات مختصرة تتضمّن حكمة معينة، أو فكرة ذات مغزى، وربّما ارتبط المثل بحادثة معبّرة ومؤثّرة، ولأنّ

الأمثال تُختار ـ عادة ـ بعناية ودقّة، ويكون لها وقْعها الخاص وجاذبيّتها المميّزة، فإنّها تنتشر بين الناس ويتمّ تداولها واستحضارها في المناسبات المشابهة.

وأهمّية الأمثال أنّها تلعب دورًا فاعلًا في ثقافة الشعوب، ولها تأثيرها المباشر في السلوك الاجتماعي، حيث يُستحضر المثل باعتباره شاهدًا على تأكيد فكرة وتعزيزها أو تفنيدها ورفضها، أو تشجيع الإنسان على اتّخاذ موقف، أو ثنيه عن اتّخاذه، وربّما اكتسب المثل أحيانًا سطوة معيّنة تجعل له قدرة على الحسم في موارد اختلاف وجهات النظر، وكأنّه الفيصل أو الدليل المرجِّح لهذا الرأي على ذاك.

ومن مزايا المثل أنّه يُخرج الفكرة من تجريديتها ومثاليتها ويربطها بالواقع المعيش، كما أنّه يرفع من قيمتها ومقبوليتها لدى الطرف الآخر، فمن يطرح فكرة معينة ويدعمها بمَثَلٍ سيكون لكلامه وقع في النفوس أكثر ممّا لو طرح الفكرة نفسها غير مدعومة بالمثل.

ومن مزايا المثل ـ أيضًا ـ أنّه يوصل الفكرة إلى الأذهان بألفاظ مختصرة وسهلة وخفيفة على حاسة السّمع، ويمتاز بِجَرْس إيقاعيٍّ خاصّ وسلاسة في التعبير، وكثيرًا ما يحمل المثل غنىً في المضمون ويعتمد على رصيد قويّ، وهو تجارب الحياة ودروسها، «إسأل مجرّب ولا تسأل حكيم»، والتجربة تمثّل مدرسة ملأى بالعِبَر والدروس، يقول إبراهيم النظام (ت231هـ): «تجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في

غيره: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحُسْنُ التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة»[1].

أنواع المَثَل

والمثل على أنواع عديدة، فهناك الأمثال الحِكَميّة وهي من أنفع الأمثال وأجلّها، وهي قد تكون مستقاة من آية كريمة، أو حديث نبويّ شريف أو كلام لأحد المعصومين، أو بيت شعر، أو حكمة شيخ قد خبر الحياة، أو رجل صاحب تجربة طويلة، والأمثال قد تتضمّن مدحًا، أو ذمًّا، أو اعتذارًا، أو تهكّمًا، أو وعظًا، إلى غير ذلك من الأغراض المختلفة.

وغالبًا ما تكون للمثل مناسبة خاصة هي أشبه شيء بأسباب النزول بالنسبة إلى الآيات المباركة، وقد لا يتمكّن المرء من فهم المثل إلا بعد التعرّف إلى مناسبته وظروف إطلاقه، من قبيل المثل الشائع على الألسن عندما يعبّر أحد الأشخاص عن سبب اتخاذه موقفًا متعقّلًا وغير متهوّر والذي قد يكون على حسابه، فإنّه يقول مبرِّرًا موقفه هذا: أنا «أمّ الصّبي»، أو يقول الآخرون له في ظرف مشابه: «أنت أمّ الصّبي»، وهذا المثل قد يردّده البعض دون أن يعيَ مناسبته، والمناسبة هي القصة المعروفة المرويّة عن أمير المؤمنين عليه السلام عندما رُفعت إليه قضية تنازع بين امرأتين بشأن أمومة طفل من الأطفال، حيث ادّعت كلّ واحدة منهما أنّها الأمّ، ولا بيّنة

(1) **مجمع الأمثال** ج1 ص6.

لإحداهما تثبت صدقها وتكذّب الأخرى، فلجأ عليه السلام إلى اعتماد طريقة ذكيّة للتعرّف إلى الأمّ الحقيقية، وهي أنّه طالب بإحضار منشار، وقال للمرأتين سوف ننشر هذا الطفل نصفين ونعطي كلّ واحدة منكما نِصفًا منه، وبالفعل حمل عليه السلام المنشار ووَضَعَه فوق جسد الطفل موهمًا المرأتين أنّه يريد نشره، وَلمّا رأته المرأتان وقد همَّ بنشره فعلًا فصرخت إحداهما قائلة: أنا لست أمّه يا أمير المؤمنين، وإنّما هو لتلك، أمّا الأخرى فآثرت السكوت وعدم الاكتراث، فقال عليه السلام: للمرأة الوالهة التي أنكرت كونها أمًّا: خذي هذا الصبي فأنتِ أمّه، ولما سُئل: كيف عرفت أنّها هي الأمّ يا أمير المؤمنين؟ قال: عرفت ذلك من خوفها وهلعها على الطفل لمّا رأتني حملت المنشار، فهذه اللهفة دليل أنّها هي الأمّ، وكان الأمر كما قال عليه السلام، واعترفت الأخرى بأنّها كاذبة في مدّعاها[1].

---

(1) هذا مضمون الرواية، وإليك نصَّها كما نقلها الشيخ المفيد رحمه الله قال: «ورووا أن امرأتين تنازعتا على عهد عمر في طفل ادعت كلّ واحدة منهما ولدًا بغير بيّنة، ولم ينازعهما فيه غيرهما، فالتبس الحكم في ذلك على عمر، وفزع فيه إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فاستدعى المرأتين ووعظهما وخوّفهما، فأقامتا على التنازع والاختلاف، فقال عليه السلام عند تماديهما في النزاع: **ائتوني بمنشار،** فقالت له المرأتان: ما تصنع؟ فقال: **أقدّه نصفين،** لكلّ واحدة منكما نصفه، فسكتت إحداهما وقالت الأخرى: الله الله يا أبا الحسن، إن كان لا بدّ من ذلك فقد سمحت به لها، فقال عليه السلام: **الله أكبر هذا ابنك دونها، ولو كان ابنها لرقّت عليه وأشفقت،** فاعترفت المرأة الأخرى بأنّ الحقّ مع صاحبتها وأنّ الولد =

المثل في الكتاب والسنّة

وقد تضمّن القرآن الكريم العديد من الأمثال، واستخدم هذه الطريقة باعتبارها فنًّا من فنون التعبير البليغ والمؤثّر الذي يوصل الفكرة إلى الأذهان بأسلوب مختصَر ومعبِّر، قال تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الحشر: 21]، ووردت كلمة «الأمثال» أو «المثل» في القرآن مرّات عديدة، وقد كتب بعض العلماء عن ظاهرة الأمثال في القرآن الكريم[1]، وعن خصائص المثل القرآنيّ ومزاياه.

وأمّا في حديث النبيّ ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام فقد استخدمت الأمثال كثيرًا، للغرض نفسه، وهو هداية الناس والأخذ بأيديهم نحو الأفضل والأحسن، وقد جُمعت الأمثال النبويّة في كتب مستقلّة[2].

العرب والأمثال

وكما ذكرنا في مستهلِّ الكلام، فإنّ ظاهرة الأمثال عرفتها مختلف شعوب العالم من العرب والفرس والكرد

= لها دونها..»، أنظر: **الإرشاد** ج1 ص205، وعنه **وسائل الشيعة** ج27 ص288، الباب 21 من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث 11.

(1) أنظر: **الأمثال في القرآن الكريم** للشيخ جعفر السبحاني.

(2) أنظر: **الأمثال النبوية** للشيخ محمّد الغروي.

وغيرهم من الأمم والشعوب، وقد انتشرت الأمثال عند العرب في الجاهلية، واستمرت بعد الإسلام، ولا تزال قائمة إلى يومنا هذا، وقد أُلّفت كتب خاصة وعديدة حول الأمثال العربية، ومن أبرز هذه الكتب: كتاب «مجمع الأمثال» للميداني (ت 518هـ)، إلى غيره من الكتب المختلفة والمؤلّفة في هذا الفن[1].

وتتصف الأمثال العربية كغيرها من الأمثال بمزايا خاصة، وهي: القوّة في المضمون، والاختصار في التعبير، إلّا أنّ الكثير من الأمثال العربية القديمة قد هُجرت ولم تعد مستخدمة ومتداولة، لتحلَّ محلّها أمثال جديدة، كما سنلاحظ ذلك فيما يلي.

الأمثال الشعبية وضرورة دراستها

ثمَّ إنّه ومع شيوع اللهجات العامية في شتى الأقطار العربية وحلولها محلّ الفصحى في التخاطب الشعبيّ امتدّت ظاهرة «ضرب المثل» إلى اللهجات المحكيّة، فصار لدينا أمثال حجازية وأخرى شامية وثالثة عراقية ورابعة مصرية.. وقد كُتبت كتب عديدة عن الأمثال الشّعبية الشائعة والمنتشرة في مختلف الدول العربية والإسلامية.

والأمثال الشعبية العامية، هي الأخرى حصيلة خبرة

---

(1) أنظر: حول الكتب المؤلفة في الأمثال كتاب: **إيضاح المكنون** لإسماعيل باشا البغدادي ج2 ص272 ـ و273، وكتاب: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** ج ص 346 ـ 347 وج11 ص 114.

اجتماعية أو تجربة إنسانية، ولذا فإنّك تجد في الكثير منها الغنى في المضمون، والإيجاز في التعبير، ولا تخلو أحيانًا من الحسّ النقديّ، أو اللغة الساخرة والهزليّة، ونلاحظ أنّ بعض الأمثال الشعبيّة هي ـ في الأساس ـ أمثال فصيحة، ولكن تمّ تحريفها بما يناسب اللهجات العامية.

وحيث كان للأمثال على اختلاف أنواعها هذا التأثير الكبير على المستوى الثقافي والاجتماعي والتربوي، وكانت تمتلك قدرًا من السّلطة الإقناعية كان من الضروري أن تتم دراستها، بغية التعرّف إلى مدى انسجام مضمونها الفكريّ مع المضامين الإسلامية الأصيلة، أو مدى مساهمتها في تنمية الفكر والرّوح، أو تحفيز الإنسان ودفعه نحو عمل الخير والتعاون، فإنّ أيَّ انحراف فكريّ أو عقدي تتضمّنه الأمثال سيساهم في تشويه المفاهيم الدينية الأصيلة، وسوف ينعكس سلبًا على حياة الفرد وسلوكه، وما يعنينا بالدرس هنا هو الأمثال الشائعة والمتداولة بين الناس والتي لها حضور وتأثير في حياتهم، أمّا الأمثال العربية البائدة فلا نجد ضرورة لبحثها وتقويمها، إلا إذا أريد بحثها من الزاوية التاريخية البحتة.

نماذج من الأمثال العامّية الخاطئة

وفيما يلي سوف نشير إلى نماذجَ متنوّعةٍ من الأمثال العامّية المنتشرة في بعض البلدان العربية، ولا سيّما في بلاد الشام، والنماذج المختارة هي عينات من الأمثال التي تختزن مضامين منافية للإسلام في عقيدته أو شريعته وقيمه الأخلاقية الرفيعة والسامية.

في الأمثال المنافية للعقيدة

أمّا في المجال العقائدي، فيمكننا أن نشير إلى جملة من الأمثال التي تتنافى وأصالة المعتقدات الإسلامية:

1 ـ **عقيدة الجبر**: تفوح من بعض الأمثال الشعبية رائحة عقيدة الجبر، وأنَّ الإنسان لا يستطيع تغيير المكتوب عليه والمقدَّر له، يقول المثل: «المكتوب ما منّو مهروب»، ويفهم الكثيرون من هذا المثل أنّ الإنسان مسيّر وليس مخيّرًا، وهذا معتقد مرفوض إسلاميًا، لأنّ الإنسان وفق الرؤية القرآنية والإسلامية مختار في أفعاله وأقواله، وهو الذي يصنع قضاءه باختياره وإرادته، والمكتوب هو صفحة تعكس ما سيفعله الإنسان باختياره، فالله إنّما كتب علينا ما علم أنّنا سنفعله باختيارنا، ولم يقهرنا على فعل ما هو مكتوب في سجلّ أعمالنا.

2 ـ **نسبة الظلم أو النقص إلى الله**: وثمّة أمثال منتشرة بين النّاس وهي تنسب الظلم أو بعض صفات النقص إلى الله تعالى، من قبيل المثل القائل: «ربّنا بيطعم ناس وبيحرم ناس». فهذا المثل غير صحيح إطلاقًا، لأنّ سُنّة الله جرت على توفير أسباب الرزق للبَرِّ والفاجر، فمن أحسن الاستفادة من المقدرات المودَعة في الأرض فبيده وحسن اختياره، ومن أساء الإفادة منها فبيده أيضًا وسوء اختياره، ففي الحديث عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**إنّ هذه الدنيا يُعطاها البرّ**

والفاجر وإنّ هذا الدين لا يعطاه إلا أهله خاصة»[1].

وهناك سبب آخر لهذا التفاوت بين الناس في الأرزاق، وهو عدم قيام الأثرياء بواجبهم الدينيّ والأخلاقيّ تجاه الفقراء والمعوزين، ففي الحديث الصحيح عن الإمام الباقر عليه السلام: «..**إنّ الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أنّ ذلك لا يسعهم لزادهم، إنّهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله، ولكن أتوا من قبل منع من منعهم حقّهم، لا ممّا فرض الله لهم، ولو أنّ الناس أدّوا حقوقهم لكانوا عائشين بخير»**[2].

وتندرج في هذا السّياق بعض الأمثال التي تتحدّث عنه تعالى بكلمات لا تليق بقدسه، ولا تتناسب مع جلالته وعظمته، من قبيل المثل القائل: «ربنا بيسمع بالمقلوب»، فمقتضى الأدب عدم استخدام هذه التعابير في حقّه تعالى.

ومنها: المثل القائل: «الله بيعطي الحلاوي للي بلا ضراس»، أي لمن ليس له أضراس، في إشارة لا تخلو من إيحاءٍ إلى سوء توزيع الأرزاق على العباد.

ومنها: المثل العراقي القائل: «الله بطنه كبيرة»، ذكر

---

(1) **المحاسن للبرقي**، ج1 ص217.

(2) **الكافي للكليني**، ج3 ص496.

بعضهم[1] أنّه يُضرب للتدليل على عظيم حلم الله على الناس، ولكنّنا نفضّل عدم إطلاق الألفاظ الموهمة للتجسيم على الله تعالى، لأنّ ذلك لا يناسب قدسه ونزاهته.

3 ـ **تقليد الآباء**: ومن الأمثال التي نرى أنّها منافية للمفاهيم العقائدية الإسلامية أمثلة تبرّر تقليد الآباء والأجداد والاستمرار على دينهم دون بحث أو درس أو نظر، يقول المثل الشعبي: «كلّ مين على دينو الله يعينو».

4 ـ **في الحظّ**، يقول المثل المصري، «إديني حظّ وارميني في البحر»، وفي مثل مصري آخر حول الحظّ يقال: «الحظّ لما يواتي يخلي الأعمى ساعاتي والمكسح عجلاتي»، وفي بعض بلاد الشام يقال: «اللي ما إلو حظ ما يتعب ولا يشقى»، وقد ذكرنا هذه الأمثال في كتابنا (ظواهر ليست من الدين) عند الحديث عن مفهوم الحظّ، وقلنا هناك: إنّ هذا المفهوم لا يخلو من شائبة الشرك والجبر، وإنّ البعض يتشبّث بهذه الأمثال ليبرّر فشله في الحياة.

في الأمثال المنافية للقيم الدينية والأخلاقية

وفي الحقل الاجتماعي والأخلاقي نرصد العديد من الأمثال التي تختزن مفاهيم مغلوطة أو مضامين سلبيّة لا تساعد على التراحم أو التواصل، بل إنّها قد تشجّع على قيم غير سليمة، وسلوكيات منحرفة، وبعضها يتنافى مع المفاهيم

(1) **الأمثال البغدادية**: ج 1 ص 58.

الدينية، أو الأحكام الشرعيّة، وفيما يلي نسلط الضوء على أهم تلك الأمثال:

1 ـ ذمّ أصحاب بعض المهن: نرصد في بعض الأمثال الشعبيّة ذمًّا لأصحاب بعض المهن دون استثناء، وهو ذمّ قد يكون له ظروفه التاريخيّة، وربّما كان ناشئًا عن تجاربَ واقعيّةٍ مريرة مع الكثير من أصحاب هذه المهن، ولكنّ ذلك لا يبرّر التعميم في الحكم لكلّ فرد يمتهن تلك المهنة، فضلًا عن التعميم لكلّ الأزمان، فإنّ هذا قد يدخل في الغِيبة العامة، وهي أشدّ إثمًا وقبحًا من غِيبة الأفراد، وربّما يستسهل البعض الاتهام في هذا المجال، على اعتبار أنّ المثل قال ذلك، فكأنّه يعفي نفسه من مسؤوليّة الكلمة، ومن نماذج ذلك المثل القائل: «القصّاب نصّاب»، أو المثل القائل: «التاجر فاجر»، والمثل الأخير مأخوذ من بعض الروايات، إلا أنّ للرواية تتمّة تحول دون هذا التعميم، والرواية هي قول علي عليه السلام فيما رُوي عنه: «**التاجر فاجر، والفاجر في النار إلاّ من أخذ الحقّ وأعطى الحقّ**»[1].

2 ـ تبرير الذلّ والجبن: وهناك أمثال عديدة تشجّع على الاستسلام والذلّ والابتعاد عن مواقع الجهاد في سبيل الله، وتبرّر الانهزام والفرار من الزحف، من قبيل الأمثال التالية: «ألف كلمة جبان ولا كلمة الله يرحمو»، «الهريبة ثلثين المراجل»، «اللي بيموت بتروح عليه»، «العين ما بتقاوم المخرز».

(1) **الكافي** ج5 ص150.

3 ـ **الأنانية**: وثمّة أمثال منافية للأخلاق الفاضلة والقيم الدينية التي تشجّع على الإيثار والإحساس بالآخرين، من هذه الأمثال: «نفسي نفسي والنجاة من النار»، «من بعد حماري ما ينبت حشيش»، وقد يُستخدم المثل التالي للمضمون نفسه، أعني التنصّل من تحمّل المسؤوليّة العامة، وهو المثل القائل: «كلّ عنزة معلّقة بكراعيبها»، وربّما يستخدم المثل المذكور للتعبير عن غرض سليم، وهو الإشارة إلى أنّ العقوبة أو المحاسبة في مواردها تكون فرديّة، على قاعدة: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الأنعام: 164].

4 ـ **الحثّ على المداهنة**: وتدعو بعض الأمثال إلى مداهنة القويّ، أو التلوّن بحسب ما تقتضيه المصالح، أو المماشاة مع الفكر السائد بما يتلاقى مع بعض الدعوات الباطنية، ومن ذلك قولهم: «عا هوا السوق سوق»، أو قولهم: «حطّ راسك بين الروس وقول يا قطّاع الروس»، وفي هذا السّياق يأتي المثل القائل: «الإيد اللي ما بتقدر عليها بوسها وادعي عليها بالكسر».

وغير بعيد من ذلك ما يدعو إلى الممالأة، ويندرج في ذلك المثل العراقي القائل: «إذا حاجتك صارت عند كلب سمّيه حجّ كلب»[1].

---

(1) **الأمثال البغدادية** ج1 ص21.

5 ـ معيار التفاضل والغنى: ومن الأمثال التي تحمل مضامين خاطئة وتبشّر بقيم غير سويّة تلك الأمثال التي تُرجع التفاضل بين الناس إلى اعتبارات لا علاقة لها بالخُلُق الحسن ولا بالدين ولا بالاستقامة ولا بالعلم، وإنّما مقياس التفاضل وفقًا لهذه الأمثال هو المال والجاه، من قبيل الأمثال التالية: «معك فرنك بتسوى فرنك»، أو «معك قرش بتسوى قرش»، أو «بطن مليان كيف تمام»، أو «الفلوس بتسقي بجهنم بَقْسَما»[1]، ونحو ذلك مما هو مخالف للمفاهيم الإسلامية التي تنصّ على أنّ المال ليس معيارًا سليمًا في التفاضل، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**يا كُمَيْل العِلْمُ خَيْرٌ مِنَ المَالِ والعِلْمُ يَحْرُسُكَ وأنْتَ تَحْرُسُ المالَ، وصنيعُ المالِ يزولُ بزوالِه...**»[2]

وممّا يندرج في هذا السّياق المَثَل القائل: «الفلوس بتجيب العروس»، فهو مخالف لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا جاءكم مَنْ ترضون خُلُقَه ودينه فزوّجوه، إلا تفعلوه تكن فتنة وفساد كبير**»[3].

6 ـ تبرير المعاصي: ونجد في بعض الأمثال ما يشجّع على التحلّل من بعض الضوابط أو التهوين من المعاصي أو تبريرها في بعض الأوقات على أساس «ساعة إلك وساعة لربّك»، كما يقول المثل، أجل إنَّ معناه يكون سليمًا لو أُريد

---

(1) بقسما كلمة عامية يراد بها: الثلج مخلوطًا بالدبس.

(2) **نهج البلاغة**، ج 4 ص 36.

(3) **الكافي** ج9 ص347.

باستخدامه الإشارة إلى ضرورة توزيع الإنسان لوقته وتنظيمه، ليكون له ساعة لعبادة ربّه، وأخرى ينصرف منها إلى معاشه، وثالثة يخلو فيها إلى لذّاته المحلّلة وما يمكن أن يندرج في دائرة اللهو البريء، كما في منطوق الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام ممّا خاطب به ابنه الإمام الحسن عليه السلام: «**ليس للعاقل أن يكون شاخصًا إلا في ثلاثة: مرمّة لمعاش، أو خطوة لمعاد، أو لذة في غير محرّم**»[1].

7 ـ احتقار الإنسان، ومن الأمثال الخاطئة: تلك الأمثال التي تتضمن احتقارًا للإنسان وتحمل يأسًا من إمكانية تغييره أو تشجّع على عدم اصطناع المعروف إزاءه، من قبيل المثل القائل: «عوّد كلب ولا تعوّد ابن آدم» أو المثل: «ربي (من التربية) جرو ولا تربّي ابن آدم»، إنّنا لا نستطيع قبول هذه الأمثال، لا لمنافتها لمبدأ التكريم الإلهي لبني آدم فحسب، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، بل لأنّها قد تختزن دعوة سلبيّة إلى عدم فعل المعروف مع الناس، بحُجّة أنّهم قد لا يقابلون معروفك بمعروف مثله، ولا يقدّرون الجميل، وهذه دعوة مرفوضة في منطق الإسلام وفي قاموس الخُلُق الرفيع، فالإسلام يدعو إلى اصطناع

---

(1) **المحاسن للبرقي** ج2 ص345. وروى نحوه في الكافي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**أنّ في حكمة آل داود ينبغي للمسلم العاقل أن لا يُرى ظاعنًا** (سائرًا) **إلا في ثلاث...**» **الكافي** ج5 ص87.

المعروف وفعله لذاته ومن دون انتظار مديح أو إطراء أو جائزة، وسواء كان الطرف الآخر من أهل المعروف أو من غير أهله، ففي الحديث الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إصنع المعروف إلى مَن هو أهله وإلى مَن ليس من أهله، فإن لم يكن هو أهله، فكن أنت من أهله**»[1].

8 ـ العلاقة بين الكِنّة والحَمَاة: وفي المجال الاجتماعي أيضًا نعثر على أمثال تُوغِرُ صدر الكنّة تجاه الحماة، وبالعكس، وهذا يساهم في توتير العلاقات الاجتماعية، من قبيل المثل القائل: «مكتوب عا باب الجنة ما في كنّة بتحبّ حما»، أو المثل القائل: «حماتك الله يحميها وبنار جهنم يكويها». ولا يسعنا إلا رفض المضمون الذي تحمله هذه الأمثال، لأنّها تشجّع أو تبرّر العداوة والبغضاء والضغينة بين الناس.

9 ـ اعتماد العنف والقساوة مع الناس: وتشجّع بعض الأمثال العامية على ظهور الإنسان بمظهر المتجبّر الغليظ، أو اعتماده القسوة والعنف والشدّة في التعامل مع الناس، بحُجّة أنّه بذلك يهابه الناس، فلا يتطاولون عليه، أو أنّ ذلك يساعده على تحقيق حاجاته ورغباته، دون أن يعتديَ عليه أحد، وذلك من قبيل المثل القائل: «كشّر عن نيابك كلّ الناس بتهابك»، وهذا المفهوم خاطىء ومناف للتعاليم الإسلامية التي تدعو إلى

---

(1) **وسائل الشيعة** ج16 ص296، الحديث 1 الباب 3 من أبواب فعل المعروف، والروايات في هذا المعنى كثيرة.

اعتماد الرِّفق منهجًا في الحياة، وأن يكون الإنسان بشوشًا ليّنًا، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34] وفي الحديث عن عليٍّ عليه السلام قال: «**قال رسول الله ﷺ المؤمن ليّن هيّن سمْح له خُلُقٌ حسن، والكافر فظّ غليظ له خُلُقٌ سيّىء وفيه جبرية**»[1].

10 ـ ترك الشفاعة في الزواج: ومن الأمثال البعيدة كلّ البعد عن تعاليم الإسلام: المثل التالي الذي يزهّد في السعي إلى تزويج محتاجي الزواج، يقول المثل: «إمشِ بجنازة ولا تمشِ بجوازة»، وهذا مفهوم مخالف لما جاء في النصوص التي تحثّ على مساعدة الراغبين في الزواج والسعي في هذا السبيل، قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: 32] وفي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام عن جدّه أمير المؤمنين عليه السلام: «**أفضل الشفاعات أن تشفع بين اثنين في نكاح حتى يجمع الله بينهما**»[2]، وفي حديث آخرَ عنه عليه السلام: «**من زوّج أعزب كان ممّن ينظر الله إليه يوم القيامة**»[3].

11 ـ العصبية الجاهلية: وتتضمّن بعض الأمثال استعادة بيّنة لقيم الجاهلية ومنطقها البائد الذي محاه الإسلام، من قبيل

---

(1) **الأمالي** للشيخ الطوسي ص366.

(2) **الكافي** ج5 ص332.

(3) المصدر نفسه.

المثل القائل «ابن ابنك ابنك، وابن بنتك لأ»، أو المثل الآخر القائل: «أنا وأخي على ابن عمّي، وأنا وابن عمّي على الغريب»، فمنطق الإسلام يرفض هذه العصبية المقيتة، ويقول: كُنْ إلى جانب المظلوم والمُحِقّ ولو كان غريبًا، وقِفْ في وجه الظالم ولو كان قريبًا، يقول عليٌّ عليه السلام في وصيّته للحسن والحسين عليهما السلام: «**كونا للظالم خصمًا وللمظلوم عونًا**»[1]، ويقول عليه السلام فيما رُوِي عنه: «**إنّ وليّ محمّد مَن أطاع الله وإن بعُدت لُحمته، وإنّ عدوَّ محمّد مَن عصى الله وإن قرُبت قرابته**»[2].

12 ـ «لا سلام على الطعام»: يتردّد هذ المثل على الألسنة باعتباره أدبًا خاصًا فيما يتّصل بآداب الطعام، وربّما خاله بعض الناس حديثًا شريفًا، وهو ليس كذلك، فلم يرد مثل هذا الكلام في روايات الفريقين (السُّنّة والشيعة) لا منسوبًا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ولا إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، بل إنّ ما دلّ على استحباب السلام شامل لهذا المقام، وقد ورد في بعض الروايات أنّ الجالس على الطعام لا ينبغي له أن يدعوَ الداخل إلى طعامه حتى يسلّم، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**لا تَدْعُ إلى طعامك أحدًا حتى يسلّم**»[3]، أجل قد يكون لهذا المثل

(1) **نهج البلاغة** ج3 ص77.

(2) م.ن ج3 ص22.

(3) **وسائل الشيعة** ج12 ص57 الحديث 6 الباب 32 من أبواب أحكام العشرة.

وجهٌ مقبول شرعًا إذا أُريد به النّهي عن مصافحة الجالسين على الطعام، ولا سيّما إذا استوجب ذلك إحراجهم ودفعهم للقيام له.

هذه بعض النماذج من الأمثال الشعبية المتداولة بين الناس في كثير من الدول العربية التي تحمل معاني خاطئة أو مفاهيم محرّفة أو تتضمّن دلالات لا تنسجم مع الإسلام عقيدة أو شريعة، وهناك أمثال أخرى يستطيع المتتبّع العثور عليها.

أحاديث لا أمثال

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الأمثال المتداولة بين الناس هي في الأصل نصوص أحاديث شريفة مروية عن النبيّ ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام، وقد تمّ تحريف بعضها انسياقًا مع اللهجات العامّية، وحافظ البعض الآخر على نصّه الوارد في الأحاديث، وقد توهّم الكثيرون أنّها أمثال أو حكم، وأُدرجت في عداد الأمثال الشّعبية، وإليك بعضها:

1 ـ «**الإحسان يقطع اللسان**»[1]، ذكر بعضهم في عداد الأمثال، وهو حديث مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام[2].

---

(1) أنظر: **الأمثال البغدادية** ج 1 ص 14.

(2) أنظر: **شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين** عليه السلام لابن ميثم البحراني ص 185.

2 ـ «**الجار قبل الدار**»، ذُكر في عداد الأمثال الشعبية[1]، مع أنّه نصُّ كلامٍ مرويّ عن السيدة الزهراء عليها السلام[2].

3 ـ «**الأجر على قدر المشقّة**»، ذكره بعضهم في الأمثال البغدادية، وقال: «إنّ الأصل فيه من الفصيح»[3]، والحال أنّه في الأصل كلام مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام ولكن بالصيغة التالية «**ثواب العمل على قدر المشقة**»[4].

4 ـ «**كبير القوم خادمهم**»، يضرب كمثل للتواضع وخفض الجناح وما ينبغي أن يكون عليه كبير القوم وسيّدهم من اللين والدماثة، مع أنّه في الأصل حديث شريف مروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وجاء فيه: «**سيّد القوم خادمهم**»[5].

5 ـ «**التاجر فاجر**»، وقد سبق منّا القول: إنّه في الأصل مقطع من حديث شريف.

6 ـ «**المجالس بالأمانة**» أو بالأمانات، يخاله الكثيرون مثلًا أو حكمة شعبيّة، والحال أنّه حديث شريف صحيح السند مرويّ عن أبي جعفر الباقر عليه السلام عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[6].

---

(1) أنظر: **الأمثال البغدادية** ج1 ص 125.
(2) أنظر: **علل الشرائع** للصدوق ج 1 ص 182.
(3) **الأمثال البغدادية** ج 1ص 23.
(4) أنظر: **عيون الحكم والمواعظ** للواسطي ص 218.
(5) أنظر: **من لا يحضره الفقيه** للصدوق ج 1 ص 463، **والجامع الصغير** للسيوطي ج 2 ص 60.
(6) **الكافي** ج2 ص66.

أمثال لا أحاديث

وعلى العكس ممّا تقدّم، فإنّ هناك بعض الكلمات الشائعة على الألسنة، ويخالها الكثير من الناس أحاديث شريفة، مع أنّها أمثال شعبية ولم يثبت كونها نصوص أحاديث مروية عن النبيّ ﷺ أو أهل بيته عليهم السلام وإليك بعضها:

1 ـ «**يُخلق من الشبه أربعون**»، يُستخدم عند رؤية شخصٍ شبيه جدًا لبعض الأشخاص الذين تعرفهم، وعدد الأربعون ربما أريد به المبالغة، وعلى كلّ تقدير فهذا ليس حديثًا شريفًا بحسب التتبع.

2 ـ «**تؤلف ولا تؤلّفان**»، أي الدنيا تؤلّف ولا تؤلّفان، وهي كلمة شائعة ويظنّها الكثيرون نصًّا دينيًا، وليست كذلك، وقد كان بعض الناس يتوقّعون أنّ نهاية العالم ستكون مع نهاية العام 2000 الميلادي، انطلاقًا من هذا «الحديث» المزعوم، ومع دخول الألفية الثالثة تراجع ذلك التفسير ليحلّ محلّه تفسير آخر وهو أنّ نهاية العالم ستكون على رأس الألف الثاني الهجري، على اعتبار أنّ النصّ المشار إليه نصّ إسلاميّ، ومن الطبيعي أن يكون ناظرًا إلى التقويم الهجري، وكلّ ذلك رجم بالغيب، لأنّ نهاية العالم لا يعلمها إلا الله تعالى.

3 ـ «**كذب المنجّمون ولو صدقوا**»، يخاله الكثيرون حديثًا، مع أنّه ـ بحسب التتبع ـ ليس كذلك، وإن كان مضمونه صحيحًا، وفيه إشارة إلى أنّ التنجيم هو منهج خاطىء في

التعرّف إلى المغيّبات حتى لو أصاب المنجّم في بعض الأحيان، ونظيره ما ورد عن رسول الله ﷺ: «**من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ**»[1]، فإنّه ناظر إلى خطأ المنهج حتى لو أصاب في النتيجة، وهكذا ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في أمر العجلة «**العجول مخطىء وإن ملك، والمتأنّي مصيب وإن هلك**»[2].

4 ـ «**يضع ـ أي الله ـ سرّه في أضعف خلقه**»، وهذا الكلام ممّا يظنّه البعض حديثًا وربّما تمّ الاستشهاد به لتأكيد ظهور كرامة على يد بعض الناس العاديين ممّن لا يُعدّون في أعداد الأولياء، وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ لهذه الكلمة معنى صحيحًا، باعتبار أنّ قدرة الله تعالى قد تتجلّى في أضعف مخلوقاته كالنملة أو الجرادة.. وفي كلام لأمير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عن حكمة خلق الجراد: «**ألا ترى أنّ ملكًا من ملوك الأرض لو جمع خيله ورجله ليحمي بلاده من الجراد لم يقدر على ذلك! أفليس من الدلائل على قدرة الخالق أن يبعث أضعف خلقه إلى أقوى خلقه فلا يستطيع دفعه**»[3]، وعن الإمام الصادق عليه السلام وهو يبيّن حكمة خلق البعوض ردًّا على بعض الزنادقة: «**فأمّا البعوض والبق، فبعض سببه أنّه جعله أرزاقًا للطير وأهان به جبارًا تمرّد على الله وتجبّر**

(1) **سنن أبي داود**، ج2 ص177.
(2) **عيون الحكم والمواعظ** للواسطي، ص29.
(3) **بحار الأنوار**، ج3 ص108.

وأنكر ربوبيّته، فسلّط الله عليه أضعف خلقه ليريه قدرته وعظمته وهي البعوض...»[1].

5 ـ **«الأقربون أولى بالمعروف»**، يظنّه البعض حديثًا أو آية قرآنية، وهو بهذا اللفظ ليس حديثًا ولا آية، وربّما كان مأخوذًا من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، ومضمونه صحيح.

6 ـ «على حسب نواياكم تُرزقون»، ليس حديثًا، وقد يكون له معنى صحيح، قال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ❁ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: 2 ـ 3].

7 ـ **«اسعَ يا عبدي أسعَ معك»**، وهذا أيضًا ليس حديثًا شريفًا، ولكن مضمونه صحيح أيضًا.

8 ـ **«كلّ ذي عاهة جبّار»**، يظنّه بعض الناس حديثًا شريفًا وهو ليس كذلك، بل هو مثل متداول وشائع عند المصريّين، ولو أريد بـ «جبّار» معنى التكبّر والطغيان، فلا يكون مضمون هذا المثل صحيحًا، لأنّ أصحاب العاهات إذا

(1) **الاحتجاج** للطبرسي، ج2 ص86.

توافرت لهم الظروف الملائمة لحضانتهم وتربيتهم وتعليمهم فسوف يكونون من أفضل الناس عطاءً وإبداعًا، وأمّا لو أريد بكلمة «جبّار» المعنى العاميّ للكلمة، وهو الشخص القويّ عظيم الشأن، فيكون لهذا المثل قدر كبير من الصحّة، لأنّ الإنسان إذا حُرم شيئًا فإنّه يعوّض بشيء آخر.



المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ ابن سينا، الحسين بن عبد الله، (370 ـ 427هـ)، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، لا.ط، 1968م، ج4.

3 ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى،(ت1281هـ)، **المكاسب المحرمة**، تحقيق: لجنة تراث الشيخ الأعظم، قم ـ إيران، ط1، 1415هـ.

4 ـ ابن الأثير،المبارك بن محمد الجزري، (ت606هـ)، **النهاية في غريب الحديث**، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم ـ إيران، ط4، 1364هـ.ش.

5 ـ ابنا بسطام، عبد الله والحسين بن سابور الزيات النيسابوري، **طب الأئمة**، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ط1، 1965م.

6 ـ الإحسائي، ابن جمهور، **عوالي اللآلي**، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم ـ إيران، ط1، 1983م.

7 ـ ابن حنبل، الإمام أحمد، **مسند أحمد**، دار صادر، بيروت ـ لبنان، لا.ط، لا.ت.

8 ـ أبو رية، الشيخ محمود، **شيخ المضيرة أبو هريرة**، دار الذخائر للمطبوعات، قم ـ إيران، ط1، 1368 هـ. ش.

9 ـ الأصفهاني، علي بن الحسين الأموي المعروف بأبي الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ط1، 1965م.

10 ـ الأسمر، راجي، **إصابة العين**، حقيقتها، الوقاية منها، علاجها، جروس برس، طرابلس ـ لبنان، لا.ط، لا.ت.

11 ـ ابن طاووس، علي بن موسى، (ت 664)، **الدروع الواقية**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، ط1، 1414هـ.

12 ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، (ت275هـ)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لا.ط، لا.ت.

13 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، 1405هـ.

14 ـ أمين، أحمد، **ضحى الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط10، لا.ت.

15 ـ البحراني، الشيخ يوسف، (ت 1186هـ)، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، لا.ت.

16 ـ البحراني نفسه، **الكشكول** ،مكتبة نينوى، طهران ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

17 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت 256هـ)، **صحيح البخاري**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، لا.ط، 1981م.

18 ـ برنس، موسى، **الخط الأحمر**، الناشر: مؤلفون، لبنان 1983م.

19 ـ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، (ت 374هـ)، **المحاسن**، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني،

دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، لا.ط، 1370هـ.

20 ـ البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، (ت458هـ)، **السنن الكبرى**، دار الفكر.

21 ـ الترمذي، محمد بن عيسى، (ت279هـ)، **سنن الترمذي**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط2، 1983م.

22 ـ التنكابني، محمد بن سليمان، **قصص العلماء**، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، ذوي القربى، قم ـ إيران، ط2، 1429هـ.

23 ـ التوحيدي، محمد علي، **مصباح الفقاهة**، تقريرًا لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، مكتبة الداوري، قم ـ إيران، ط1، لا، ت.

24 ـ الجرجاني، الشريف علي بن محمد، (ت812هـ)، **شرح المواقف**، الشريف الرضي، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

25 ـ حتي، الدكتور فيليب، **موجز تاريخ الشرق الأدنى**.

26 ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن، (ت 1104هـ)، **وسائل الشيعة**، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، ط2، 1404هـ.

27 ـ الحر العاملي، **الفصول المهمة في أصول الأئمّة** عليهم السلام، بصيرتي، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

28 ـ الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (القرن الهجري الرابع)، **تحف العقول عن آل الرسول**، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط2، 1402هـ.

29 ـ الحوالي، الشيخ الدكتور سفر، **منهج الأشاعرة في العقيدة**.

30 ـ الخشن، حسين، **من حقوق الإنسان في الإسلام**، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، ط2، 2007م.

31 ـ الخشن، حسين، **الشريعة تواكب الحياة**، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط1، 2004م.

32 ـ الخوئي، السيد أبو القاسم، **صراط النجاة، (استفتاءات)**، جمع: الشيخ موسى عاصي، دفتر نشر بركزيده، قم ـ إيران، ط1، 1416هـ.

33 ـ الدارمي، عبد الله بن بهران، (ت255هـ)، **سنن الدارمي**، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1349هـ.

34 ـ الدميري، محمد بن موسى، (742 ـ 808هـ)، **حياة الحيوان الكبرى**، انتشارات ناصر خسرو، طهران ـ إيران، ط3، 1368.

35 ـ ديورانت، ول وايرل، **قصة الحضارة**، دار الجيل، بيروت ـ لبنان.

36 ـ الرازي، محمد بن عمر المعروف بالفخر الرازي، (ت 606هـ)، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط3، لا.ت.

37 ـ شلتوت، محمود، (شيخ الأزهر)، **الفتاوي**، دار الشروق، القاهرة، ط15، 1988م.

38 ـ الشوكاني، محمد بن علي، (ت1255هـ)، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار**، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، 1973م.

39 ـ الشيرازي، صدر الدين محمد، المعروف بصدر المتألهين، (ت 1050هـ)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط2، 1981م.

40 ـ الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (ت 381هـ)، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

41 ـ الصدوق، **علل الشرايع**، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف ـ العراق، لا.ط، 1966م.

42 ـ الصدوق، **الخصال**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، لا.ط، 1403هـ.

43 ـ الصدوق، **التوحيد**، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

44 ـ الصدوق، **الأمالي**، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، ط1، 1417.

45 ـ الصدوق، **الاعتقادات في دين الإمامية**، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط2، 1993م.

46 ـ الطبرسي، أحمد بن علي، (القرن الهجري السّادس)، **الاحتجاج**، دار النعمان، النجف الأشرف، لا. ط، 1966م.

47 ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط2، 1972م.

48 ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، (القرن الهجري السّادس) **تفسير مجمع البيان**، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ط1، 1995م.

49 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، المعروف بالشيخ الطوسي،

(ت 460هـ)، **التبيان**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، ط1، 1409هـ.

50 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **مصباح المتهجد**، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1991م.

51 ـ الطوسي، **تهذيب الأحكام**، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ط3، 1364هـ.

52 ـ الطهراني، آغا بزرك الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ط2، لا.ت.

53 ـ العجلوني، إسماعيل بن محمد، (ت1162هـ)، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط2، 1998م.

54 ـ علي، جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الشريف الرضي، قم ـ إيران، ط1، 1380 هـ.ش.

55 ـ فضل الله، السيد محمد حسين، **تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، لا.ط، لا.ت.

56 ـ كاشف الغطاء، الشيخ جعفر (ت 1228هـ)، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مشهد ـ إيران، ط1، 1422هـ.

57 ـ الكليني، محمد بن يعقوب (ت 329)، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ط5، 1363هـ.

58 ـ المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين، (888 ـ 975)، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق:

بكري حيَّاني وصفوة السّقا، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط5، 1983م.

59 ـ المجلسي، محمد باقر(ت 1111هـ)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط2، 1983م.

60 ـ المدائني، عبد الحميد بن أبي الحديد (ت 656هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، 1959م.

61 ـ مطهري، الشهيد مرتضى، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ترجمة: عمار أبو رغيف، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

62 ـ مطهري، **التجديد والاجتهاد في الإسلام**، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ط1، 1420هـ.

63 ـ المغربي، النعمان بن محمد بن منصور التميمي المعروف بالقاضي نعمان المصري، **دعائم الإسلام**، تحقيق: آصف فيضي، دار المعارف، مصر. القاهرة، ط2.

64 ـ مغنية، الشيخ محمد جواد، **التفسير الكاشف**، دار الكتاب الإسلامي، قم ـ إيران، ط3، 2005م.

65 ـ المفيد، الشيخ محمد بن محمد النعمان (ت 413هـ)، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1993م.

66 ـ الموسوي، محمد بن الحسين بن موسى المعروف بالشريف الرضي(ت406هـ) ، **نهج البلاغة**، دار الذخائر، قم، إيران، ط1، 1412هـ.

67 ـ الموسوي، **المجازات النبوية**، تحقيق: طه محمد الزيني، بصيرتي، قم ـ إيران، لا.ط، لا.ت.

68 ـ النووي، يحيى بن شرف، (ت676هـ)، **شرح مسلم**، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، لا.ط، 1978م.

69 ـ النيسابوري، الحاكم، (ت405هـ) **المستدرك على الصحيحين**، دار المعرفة، بيروت لبنان، لا.ط، لا.ت.

70 ـ النيسابوري، أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط2، 1987م.

71 ـ الهيثمي، علي بن أبي بكر، (ت587هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، لا.ط، 1988م.

72 ـ **الصحيفة السجادية**، الإمام علي بن الحسين عليه السلام، تحقيق: السيد محمد باقر الأبطحي، مؤسسة الإمام المهدي ومؤسسة أنصاريان، قم ـ إيران، ط.1، 1411هـ.

73 ـ الأمين، السيد محسن، (1282 ـ 1371هـ)، **أعيان الشيعة**، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، 1986م.

74 ـ الأمين، نفسه، **رحلات السيد محسن الأمين**، دار الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 2011م.

75 ـ الأيرواني، الشيخ باقر، **دروس تمهيدية في القواعد الفقهية**، دار المحاسن، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1426ه/ 2005م.

76 ـ أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275ه)، **سنن أبي داوود**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، 1410ه / 1990م.

77 ـ ابن أبي الحديد المعتزلي (ت: 656هـ)، **شرح نهج**

البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات الإسلامية.

78 ـ ابن حجر، أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي (909 ـ 974هـ)، **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي وكامل الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.

79 ـ ابن حنبل، الإمام أحمد، **مسند أحمد**، دار صادر، بيروت ـ لبنان، لا. ط. لا.ت.

80 ـ ابن سينا، الحسين بن عبد الله (370 ـ 427هـ)، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، لا.ط، 1968م، ج4.

81 ـ ابن شهر آشوب (ت: 588هـ) **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الناشر: المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف، 1367هـ 1956م.

82 ـ ابن عبد البر، (ت: 463هـ)، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ.

83 ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: 273)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ـ بيروت.

84 ـ ابن النديم البغدادي، محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق (ت: 438هـ)، كتاب الفهرست المعروف **بفهرست ابن النديم**، تحقيق: رضا تجدد.

85 ـ الألباني، محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، ط2، المكتب الإسلامي ـ بيروت 1985م.

86 ـ الأردبيلي، أحمد بن محمد (993هـ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، الناشر: المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران.

87 ـ ألكسندر بوربلي، أسرار النوم **(من سلسلة عالم المعرفة)**، ترجمة: أحمد عبد العزيز سلامة، الكويت، 1992م.

88 ـ البجنوردي، السيد محمد حسن، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي ـ محمد حسين الدرايتي، نشر الهادي، الطبعة الأولى 1419هـ ـ ق.

89 ـ البحراني، الشيخ يوسف (ت: 1186هـ)، **الحدائق الناضرة**، تحقيق: الشيخ محمد تقي الأيرواني، جماعة المدرسين ـ قم.

90 ـ البحراني، ابن ميثم (ت: 679هـ)، **شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين** عليه السلام، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، مركز النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين ـ قم. ص97.

91 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، **صحيح البخاري**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 1981م.

92 ـ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: 274هـ)، **المحاسن**، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية ـ إيران.

93 ـ البروجردي، السيد حسين الطبطبائي (ت: 1383هـ)، **جامع أحاديث الشيعة**، المطبعة العلمية، قم ـ إيران، 1399هـ.

94 ـ البغدادي، إسماعيل باشا (ت: 1339هـ)، **إيضاح المكنون**، دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان.

95 ـ البهبهاني، محمد باقر، المعروف بالوحيد البهبهاني (1117 ـ 1205هـ)، **الرسائل الفقهية**، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الأولى، 1419هـ.

96 ـ البياضي، الشيخ زين الدين علي بن يونس النباطي العاملي، (ت: 877هـ)، **الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم**، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، الطبعة الأولى، 1384هـ.

97 ـ الترمذي، محمد بن عيسى (ت: 279هـ)، الجامع الصحيح المعروف **بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.

98 ـ التستري، الشيخ محمد تقي، **قاموس الرجال**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، 1429هـ.

99 ـ التستري، نفسه، **تواريخ النبي والآل**، تحقيق: محمود الشريف، دار الشرافة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1416هـ.

100 ـ التنكباني، الميرزا محمد بن سليمان، **قصص العلماء**، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1992م.

101 ـ الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت: 370هـ)، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط، 1 1994م.

102 ـ الحائري، السيد كاظم الحسيني، **مباني فتاوى في الأموال العامة**، منشورات دار التفسير، قم،الطبعة الأولى، 1428هـ/ 2007م.

103 ـ الحائري، نفسه، **مباحث الأصول تقريرًا لأبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر**، دار البشير، الطبعة الثانية، قم، إيران، 1426هـ.

104 ـ الحلي، الحسن بن يوسف بن علي المطهر (648 ـ 726هـ)، **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**، تحقيق:

السيد مهدي الرجائي، الناشر: مؤسسة إسماعليان، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1410هـ.

105 ـ الحلي، نفسه، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، الناشر: مؤسسة نشر إسلامي ـ قم، الطبعة السابعة، 1417هـ.

106 ـ الحميري، الشيخ عبد الله بن جعفر، (القرن الثالث هجري)، **قرب الإسناد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت، ط1، 1413هـ.

107 ـ الحر العاملي، (1104هـ)، **الجواهر السنية في الأحاديث القدسية**، المطبعة: النعمان ـ النجف الأشرف، 1384هـ/ 1964م.

108 ـ الحلي، محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس (ت: 598هـ)، **السرائر**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط2 1410هـ.

109 ـ الحكيم، السيد محسن (ت: 1390هـ)، **مستمسك العروة الوثقى**، مكتبة المرعشي ـ قم، 1404هـ.

110 ـ الحكيم، السيد محمد تقي، **الأصول العامة للفقه المقارن**، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، 1979م.

111 ـ الحنفي، الشيخ جلال البغدادي(ت: 1962م)، **الأمثال البغدادية**، الناشر: دار الراية البيضاء، بيروت ـ لبنان.

112 ـ الخاجوئي المازندراني، محمد إسماعيل بن الحسين الأصفهاني (ت: 1173هـ)، **الرسائل الاعتقادية**، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم ـ إيران، ط1، 1411هـ.

113 ـ الخشن، الشيخ حسين، الحر العاملي، **موسوعة الحديث**

والفقه والأدب، دار الملاك، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ.

114 ـ الخشن، نفسه، **في بناء المقامات الدينية ـ المشروعية ـ الأهداف ـ الضوابط**، إصدار المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام، الطبعة الأولى، 1434هـ ـ 2013م.

115 ـ الخشن، نفسه، **في فقه السلامة الصحية ـ التدخين نموذجًا**، دار المحجة البيضاء، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2007م.

116 ـ الخشن، نفسه، «**تنزيهًا لرسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم ـ قراءة نقدية في مقولة زواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من السيدة عائشة في التاسعة من عمرها»، إصدار المركز الإسلامي الثقافي ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام، بيروت، 2012م.

117 ـ الخشن، نفسه، **الشريعة تواكب الحياة**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

118 ـ الخميني، السيد روح الله (ت: 1409هـ)، **تحرير الوسيلة**، دار الكتب العلمية، قم ـ إيران، الطبعة الثانية.

119 ـ الخميني، نفسه، **الحكومة الإسلامية**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

120 ـ الخميني، نفسه، **الأربعون حديثًا**، دار التعارف، بيروت ـ لبنان، الطبعة السابعة، 2003م.

121 ـ الخوئي، أبو القاسم الموسوي، **منهاج الصالحين**، مدينة العلم ـ قم، الطبعة الثامنة والعشرون، 1410هـ.

122 ـ الخوئي، نفسه، **صراط النجاة (استفتاءات)**، الطبعة الأولى، قم، 1416هـ .

123 ـ الخوئي، نفسه، **مباني العروة الوثقى ـ كتاب النكاح**، منشورات مدرسة دار العلم، قم إيران.

124 ـ الخوانساري، العلامة الميرزا محمد باقر الموسوي، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، مكتبة إسماعيليان، طهران، 1390هـ.

125 ـ الخونساري، السيد أحمد، **جامع المدارك**، مكتبة الصدوق ـ طهران، الطبعة الثانية، 1355هـ. ش.

126 ـ الدارمي، عبد الله بن مهرام (ت: 255هـ)، **سنن الدارمي**، مطبعة الاعتدال ـ دمشق، 1349هـ.

127 ـ الرازي، محمد بن عمر التيمي البكري المعروف بالفخر الرازي (ت: 606هـ)، **تفسير الفخر الرازي**، الطبعة الثالثة.

128 ـ الرعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت: 954هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1995م.

129 ـ رؤوف، عادل، **حصارات علي النجف مدينة تعتاش على الموتى**، المركز العراقي للإعلام والدراسات، الطبعة الثانية، 2009م.

130 ـ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (467 ـ 538هـ)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، الناشر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصرعباس ومحمد محمود الحلبي وشركائهم ـ خلفاء، الطبعة الأخيرة، 1385هـ/ 1966م.

131 ـ الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد(ت: 762هـ)، **تخريج الأحاديث والآثار**، تحقيق: عبد الله بن

عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة الرياض ط1 1414هـ.

132 ـ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1994م.

133 ـ سابق، الشيخ سيد، **فقه السُنّة**، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

134 ـ السبحاني، الشيخ جعفر، **الأمثال في القرآن الكريم**، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1420هـ.

135 ـ السبحاني، نفسه، **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، الدار الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1989م.

136 ـ السبزواري، الشيخ محمد، **معارج اليقين في أصول الدين**، تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت للتراث، الطبعة الأولى، 1993.

137 ـ السيستاني، السيد علي الحسيني، **المسائل المنتخبة**، مكتب السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الثانية، 1993م.

138 ـ السيستاني، نفسه، **الفقه للمغتربين**، إعداد: السيد عبد الهادي الحكيم.

139 ـ السيستاني، نفسه، منهاج الصالحين، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

140 ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، **الجامع الصغير**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ.

141 ـ السيوري، الفاضل المقداد (ت: 826هـ)، **النافع يوم الحشر**، دار الأضواء، الطبعة الثانية، 1417هـ / 1996م.

142 ـ الشربيني، محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، **مغني المحتاج**،

دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1377هـ/ 1958م.

143 ـ الشاهرودي، السيد محمود الهاشمي، **كتاب الخمس**، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1425هـ/ 2005م.

144 ـ الشافعي، محمد بن إدريس (ت: 204هـ)، **كتاب الأم**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 1983م.

145 ـ الشافعي، نفسه، **كتاب المسند**، تحقيق: مطبعة بولاق الأميرية، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

146 ـ الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: 406هـ)، **نهج البلاغة**، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1410هـ.

147 ـ الشريف الرضي، نفسه، **المجازات النبوية**، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي ـ قم.

148 ـ الشريف الرضي، نفسه، **خصائص الأئمة** عليهم السلام، تحقيق: محمد هادي الأميني، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ـ إيران، 1406هـ.

149 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: 711هـ)، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، 1405هـ.

150 ـ الشريف المرتضى، علي بن الحسين بن موسى (ت: 436هـ)، **رسائل الشريف المرتضى**، منشورات دار القرآن الكريم، قم ـ إيران، 1405هـ. ص52.

151 ـ الشيرازي، الشيخ ناصر مكارم، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، نسخة مكتبة أهل البيت عليهم السلام الإلكترونية.

152 ـ الشهرودي، الشيخ علي النمازي (1405هـ)، **مستدرك**

سفينة البحار، تحقيق: الشيخ حسن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1418هـ.

153 ـ الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني (ت: 786هـ)، **ذكرى الشيعة**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1419هـ.

154 ـ الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: 966هـ)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

155 ـ الشهيد الثاني، نفسه، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، الناشر: الداوري ـ قم، الطبعة الأولى، 1410هـ.

156 ـ الصدر، السيد محمد باقر (ت: 1400هـ)، **دروس في علم الأصول للشهيد الصدر (الحلقة الثالثة)**، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م.

157 ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: 381هـ)، **عيون أخبار الرضا**، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1404هـ.

158 ـ الصدوق، نفسه، **كمال الدين وتمام النعمة**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، 1405هـ.

159 ـ الصدوق، نفسه، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، 1403هـ.

160 ـ الصدوق، نفسه، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم، الطبعة الثانية، 1404هـ.

161 ـ الصدوق، نفسه، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية ـ النجف الأشرف، 1966م.

162 ـ الصدوق، نفسه، **معاني الأخبار**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1379هـ.

163 ـ الصدوق، نفسه، **الاعتقادات في دين الإمامية**، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1993م.

164 ـ الصدوق، نفسه، **ثواب الأعمال**، تحقيق: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الثانية، 1368هـ.

165 ـ الصدوق، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، الناشر: مركز الطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1417هـ.

166 ـ الطبرسي، أحمد بن علي (ت: 560هـ)، **الاحتجاج**، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان ـ النجف، 1966م.

167 ـ الطبرسي، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن (ت: 548هـ)، **تفسير جوامع الجامع**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى، 1418هـ.

168 ـ الطبراني، سليمان بن أحمد، (ت: 360هـ)، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة.

169 ـ الطبري، محمد بن جرير(ت: 310هـ)، **جامع البيان المعروف بتفسير الطبري**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1415هـ .1995م.

170 ـ الطبري، نفسه، **تاريخ الأمم والملوك**، منشورات مكتبة

أرومية ، قم إيران، أوفست عن الطبعة المصرية مطبعة الآستانة 1939م.

171 ـ الطبري، عماد الدين محمد بن علي (القرن السادس هجري)، **بشارة المصطفى**، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1420هـ.

172 ـ الطهراني، الشيخ محمد الصادقي، **تبصرة الفقهاء في شرح تبصرة المتعلمين**، الناشر: انتشارات فرهنك إسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ.

173 ـ الطوسي، محمد بن الحسن الطوسي (ت: 460هـ)، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1414هـ.

174 ـ الطوسي، نفسه، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1409هـ.

175 ـ الطوسي، نفسه، **تهذيب الأحكام**، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، الطبعة الثالثة، 1364ش.

176 ـ الطوسي، نفسه، **المبسوط**، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية ـ طهران 1387هـ.

177 ـ الطهراني، آغا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، 1403هـ.

178 ـ العاملي، محمد بن الحسن الحر (ت: 1104هـ)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحرير مسائل الشريعة المعروف اختصارًا بـ «وسائل الشيعة»**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.

179 ـ العاملي، علي بن محمد بن الحسن بن زين الدين الشهيد (1014هـ ـ 1103هـ)، **الدر المنثور من المأثور وغير المأثور**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1398هـ.

180 ـ العسكري، أبو هلال، **معجم الفروق اللغوية**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1412هـ.

181 ـ العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: 320هـ)، **تفسير العياشي**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

182 ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت: 505هـ) **المستصفى في علم الأصول**، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

183 ـ الغروي، الشيخ محمد، **الأمثال النبوية**، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

184 ـ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (175هـ)، **كتاب العين**، مؤسسة دار الهجرة الطبعة الثانية إيران 1409هـ.

185 ـ فضل الله، السيد جعفر، **البلوغ**، تقريرًا لدروس السيد فضل الله رحمه الله، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1426هـ ـ 2006م.

186 ـ فضل الله، السيد محمد حسين، **أحكام الشريعة**، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، 1423هـ/ 2011م.

187 ـ فضل الله، السيد محمد حسين، **فقه الشريعة**، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2002م.

188 ـ القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 671هـ)، **تفسير**

القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ.

189 ـ القمي، الشيخ عباس القمي (ت: 1359هـ)، **الأنوار البهية في تواريخ الحجج الإلهية**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417هـ.

190 ـ القندوزي، الشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (ت: 1220 ـ 1294هـ)، **ينابيع المودة لذوي القربى**، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1416هـ.

191 ـ القمي، الشيخ عباس، **منتهى الآمال في تواريخ النبي والآل**، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى، 1415هـ.

192 ـ الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، 1388هـ.

193 ـ كاشف الغطاء، جعفر النجفي المعروف بالشيخ الكبير (ت: 1228هـ) **الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين**، حجرية، إيران.

194 ـ الكركي، الشيخ علي بن الحسين (ت: 940هـ)، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأولى، 1408هـ.

195 ـ مرتضى المطهري، **الملحمة الحسينية**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم ـ إيران، الطبعة الثانية، 1411هـ/ 1990م.

196 ـ المحسني، محمد آصف، **حدود الشريعة**، مطبعة أمير المؤمنين، الطبعة الأول، قم ـ إيران.

197 ـ المشهدي، محمد بن محمد رضا (ق 12)، **تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب**، تحقيق: حسين دركاهي، وزارة الثقافة والإرشاد ـ إيران، الطبعة الأولى، 1991م.

198 ـ مغنية، الشيخ محمد جواد، **فلسفات إسلامية**، دار ومكتبة الهلال ومكتبة الجواد، بيروت ـ لبنان، الطبعة السادسة، 1993م.

199 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (336 ـ 413هـ)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الناشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م.

200 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت: 413هـ)، **المُقنعة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1410هـ.

201 ـ المفيد، نفسه، **الأمالي**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين ـ قم.

202 ـ المفيد، نفسه، **المسائل العكبرية**، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1993م.

203 ـ المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت: 845هـ)، **إمتاع الأسماع للمقريزي**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1999م.

204 ـ المقرم، السيد عبد الرازق، **السيّدة سكينة بنت الحسين** عليها السلام، لا.ط، لا.ت.

205 ـ المعلم، الشيخ محمد علي صالح (تقريرًا لدروس الشيخ مسلم الداوري)، **أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، 1426هـ/ 2005م.

206 ـ المجلسي، محمد باقر (ت: 1111هـ)، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.

207 ـ المجلسي، نفسه، **مرآة العقول**، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

208 ـ المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، (888 ـ 975)، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حيّاني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الخامسة، 1985م ـ 1405هـ.

209 ـ منتظري، الشيخ حسين علي، **الخمس**، دار الفكر ـ قم، الطبعة الثانية، 1412هـ.

210 ـ الميداني، أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1393هـ.

211 ـ النجفي، الشيخ محمد حسن (1266هـ)، **جواهر الكلام في شرائع الإسلام**، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، الطبعة السادسة، 1398هـ.

212 ـ النراقي، أحمد بن محمد مهدي (1185 ـ 1245هـ)، **مستند الشيعة**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1415هـ.

213 ـ النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن**، المعروف بسنن النسائي، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1930.

214 ـ النووي، محيي الدين بن شرف (ت: 676هـ)، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر.

215 ـ النوري، الميرزا حسين (ت: 1320هـ)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأولى، 1407هـ.

216 ـ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، **صحيح مسلم**، دار الفكر ـ بيروت ـ لبنان.

217 ـ النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت: 405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان لا.ط.

218 ـ الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، (ت: 807هـ)، **مجمع الزوائد**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1988م.

219 ـ الواسطي، علي بن محمد الليثي (ق: 6)، **عيون الحكم والمواعظ**، تحقيق: الشيخ حسن الحسيني البيرجندي، الناشر: دار الحديث، الطبعة الأولى.

220 ـ اليزدي، السيد محمد الكاظم الطبطبائي (ت: 1337هـ)، **العروة الوثقى**، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417هـ.

221 ـ **جريدة بينات** الصادرة عن مكتب المرجع السيد فضل الله رحمه الله، العدد رقم 210 وغيره.

222 ـ **موقع «ن» الإلكتروني**، مركز الفتوى.

223 ـ **موقع الإبداع الالكتروني**.

224 ـ **ويكيبديا**، الموسوعة الحرّة.



لأن الدين لا يزال يمتلك هذا الحضور والتأثير في النفوس، فقد كان ولا يزال الأكثر عرضة للتشويه والتحريف، والاستغلال والتوظيف، ولسنا نبالغ في القول: إنّ أخطر أنواع التحريف التي تعرّض لها الدين كانت على أيدي بعض المتديّنين أنفسهم، سواء أَمِنَ الجهلة المتنسّكين ذوي النيات الحَسَنَة كانوا، أو من العلماء المتهتّكين المداهنين، هذا ناهيك بالتجّار المخادعين الذين يعتاشون على جهل الناس واستغلال مشاعرهم الدينية.

ومن هنا كانت الحاجة الملحّة إلى وجود المصلحين الدينيّين الذين يعملون باستمرار ودون كلال أو ملل على رصد الانحراف في المجال الديني،فيحركوا راكدًا هنا، أو يثيروا ساكنًا هناك قد ألفه الناس واعتادوه واعتقدوه دينًا، أو أن يَصدِموا الوجدان العام في قول كلمة الحقّ، أو يحفروا في الموروث بغية إزالة التكلّس الذي علق بصورة الإسلام بفعل تراكم السنين وتشابك المصالح.


ISBN 978-614-404-608-1
9 786144 046081